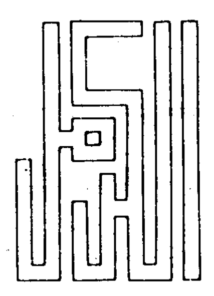
العـــدد ١٢/١٩٨٤



فصليـــة ثقـــافية

رئـيس التحـرير:

محمود درويش

سكرتير التحريـر:

سليم بركات

المحرر المسؤول:
بنايوتس بسخالس

Responsible according to law:
Panayiotis Paschalis

تصميم الغلاف: رشيد القريشي.

«الكرمل» مجلة الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين.

الادارة والتحرير

4, CHURCHILL ST. P.O.Box 4256, Nicosia-Cyprus
Tel: :(00 357-21) 51240/51571 Telex: 3139 BISAN CY

Printed at:Printco LTD P.O.Box 2048, Nicosia-Cyprus

الاشتراك والتوزيع

Oras Travel Agency Ltd.
P.O.Box 5381
Nicosia-Cyprus

Tel. 021-54081 (Two Lines)

الاشتراك السنوي:

٤٠ دولاراً او ما يعادلها، للافراد
و١٠٠ دولار، او ما يعادلها، للمؤسسات


العدد ١٢
الكرمل
فصلية ثقافية

الفهرست

الشعر

الحوار

الرواية

في ذكرى مجزرة صبرا وشاتيلا

القتل الآخر، والأبجدية الجديدة

صبرا وشاتيلا اسمان للدم، يتخذان هيأة السؤال ـ الجواب ـ الاتهام الشامل. قاطعان حادان كالبلطة والسكين، وسائر ادوات القتل البدائية التي تقيم حفلة الموت للجسد الفلسطيني، أينما يتمُّ الانفراد به. والهدف أبعد مما وراء الجسد. الهدف سؤال: هل يحق للفلسطيني أن يحلم في ما بعد؟ هل يحقُّ للبطولة ان تتذكّر هيكلها العظمي؟.

لأشكال القتل أن تتعدَّد لمحو الجسم والذاكرة: من السكين الذي يتيح للقاتل وقتاً للنشوة، ولاطلاق الحيوان الجنسي المكبوت فيه، واختبار فارق القوة الذي يوفِّره النظر الطويل في عيون الاطفال المذبوحين، والنساء المغتصبات، الى أحدث أدوات القتل الالكترونية التي تمنح القاتل حصاداً أكبر في وقت أقل، دون أن تتعرّض استراحته التالية لأي ضغط من ضغوط الذكرى.

وللمحكمة الاسرائيلية ان تثرثرَ ـ تثرثرَ عدالتَها المشروطة بالحرص على جمال الصورة ـ صورة القاتل الذي لا يقتل إلاّ بالدم الساخن، فليس في وسع مئات الجثث المعروضة للشمس وللذباب، او المدفونة تحت رمال شاطىء بيروت الجنوبي، أن تكذِّب عدالة القَتَلَة. لقد كفَّت الضحايا عن الصراخ في الوداع الكبير الذي جرى للمدافعين عنها: المقاتلين الذين أبحروا في مياه البحر الابيض المتوسط، في رحلةٍ تحوِّلُ الأوديسا الى تراث سياحي، تاركين وراءهم أكواخاً من الصفيح والاسمنت الهشّ، يقيم فيها أطفالهم ونساؤهم في حماية القوة المتعدّدة الجنسيات، التي استقبلها المدنيون الخائفون بشيء من الرجاء، بعدما أخفى العرب عنهم مصادر رجاءٍ آخر.

ساحة للقتل.

زمن للصمت.

لذلك كفّت الضحايا عن الصراخ والخوف في بقعة شاسعة وضيقة في آن، ساطعة الضوء، أنارتها الطائرات الاسرائيلية، ليتعرّف القتلة جيداً على ضحاياهم. جاء القتلة من الموقع، أيْ مِنَ الصفوف الاسرائيلية. وليس مهماً أن نتعرّف على ملامحهم، أو على

الشارات العسكرية الحقيقية، أو المزيفة، التي يضعونها على أكتافهم. ليس مهماً إن كانوا يتكلمون اللغة العبرية، أو اللبنانية الدارجة، فالهيمنة على مداخل المخيمات هيمنة اسرائيلية مطلقة، وإضاءة ليالي القتل هي إضاءة اسرائيلية، والاحتلال احتلال اسرائيلي، ولو استعان كما يستعين أيُّ محتلٍ بكلاب إرشادٍ محليَّة، والقتلة هم نتاج العملية الاسرائيلية، فهل على العدالة، أيضاً، أن تكون عدالة اسرائيلية، لتجدَ التراجيديا بُعْدَها الساخر؟.

للضمير الغربي، أو العالمي، أن يرتاح؛ له أن يستبدل صور ضحايا الآن، المطلة من شاشة التلفزيون، بصور أخرى قديمة تحقّق التوازن المطلوب لهدوء الضمير، بعدما أصدرَت العدالة الاسرائيلية حُكْمَها الذي لا يُرَدُّ بتبرئة الاسرائيلي من القتل، فالسحر الزائف الذي تحتويه لفظة الديمقراطية المخصصة لضبط العلاقات، وحقول الاختصاص بين يهود اسرائيل وحدهم، كان تعويض الغرب عن تقصيره في مذبحة صبرا وشاتيلا.

لا. لا يمكن لضحية الامس ان تتحول الى قاتل الآن. هكذا يُسدَلُ الستار على المذبحة ليعاود الضمير الغربي محاكمة ذاته، وتبرئتها بفكرة واحدة قديمة: «لم نشاهد. لم نعرف». فهل يستطيع أحد أن يقول عن صبرا وشاتيلا: «لم أشاهد. لم أعرف؟». من سوء طالع هذا الضمير ان زمن القتل الاسرائيلي مستمر منذ دير ياسين الى صبرا وشاتيلا. يجري على إيقاع ومرآى تطور مذهل في وسائل الاتصال العالمية التي ابتكرها الغرب. المجازر على الشاشة، وعلى الهواء، ولم تكن الضحايا تتساقط جنوب بيروت وحدها، بل كانت تقتحم، عبر شاشة التلفزيون، كل صالون وكل غرفة نوم في العالم. هل بكى عليهم أحد؟ بالتأكيد بكى عليهم الكثيرون، ولكن هل ساعدهم أحد على النجاة، الآن، من هذه المذبحة، أو بعد قليل، من المذبحة المستمرة؟ هل تطور العطف الانساني، والادراك البطيء بأن الفلسطيني هو الضحية، وهو البطل الطالع من الضحية، وليس القاتل، الى تفكير جاد في مصير شعب، والى الاعتراف السياسي بحقوقه؟ كلا، لأن

المحكمة الاسرائيلية هي المرجع الوحيد لهذا الضمير، الذي ليس في وسعه ان يصحو مرتين.

من المعروف ان المقاتلين الفلسطينيين قد غادروا بيروت الى البحر، وبدأ الجيش اللبناني عمليته الكبرى في تنظيف شوارع المدينة، ورفع الحواجز والمتاريس. ومن المعروف ان القوة المتعددة الجنسيات، الامريكية والفرنسية والايطالية، قد دخلت بيروت، وكُلِّفَتْ بحماية المدنيين الفلسطينيين في مخيماتهم، ولكن لم يشرح لنا أحد، بوضوح، لماذا انسحبت القوة المتعددة الجنسيات قبل المدة المقررة لاقامتها؟ هل تم ذلك لتسهيل اجتياح الجيش الاسرائيلي مدينةً ودّعت فرسانها؟ هل كان كل شيء مُعَدّاً لمسرح الدم الذي بلغ أوْجَه في المذابح؟ وهل يستطيع سؤالنا الاحتفاظ ببراءته من المسؤولية المتعددة الجنسيات عن مذابح صبرا وشاتيلا؟ ومن يستطيع القول انه لم يشاهد، ولم يعرف؟.

لقد ضلّلت صحوة الضمير القصيرة جداً نفسها في البحث عن القاتل: من شقّ بطن الحامل بالحربة؟ من قطع الرأس بالبلطة؟ من علّق الضحية من قدميها كذبيحة العيد؟ من ساق البلدوزر على بيدر الجثث؟ من، ومن، ومن. . وغيرها من اسئلة تحوم بحياء شديد حول صورة اسرائيل المثيرة للدهشة. كان من الصعب على القضاة أن يفصلوا زمن الاحتلال الأخير عن مسرح المذبحة المسيج بهذا الزمن، ليجدوا القاتل في الصورة التي توزعها اسرائيل عن جوهرها، في عربٍ حدّدوها مثالاً بعدما اختاروها حليفة. لا فرق، لا فرق. فالعملية ذاتها، بتفاصيل القتل ذاتها، وبالبطولة ذاتها، جرت قبل قليل في دير ياسين وغيرها، قبل ان ينتهي الاسرائيليون من صياغة عربهم الجدد، عندما كان شعارهم: «العربي الجيد هو العربي الميت»، وقبل ان يتطور عرب السلطة، من الاستقلال والوحدة العربية، الى صياغة شعارهم السرّيّ، المهارس بعلنيّة: «الفلسطيني الجيد هو الفلسطيني الميت».

وهكذا لا يندهش إلّا الفلسطيني من دهشة العالم أمام ترجرج صورة اسرائيل، بعيداً عن الدهشة التي يثيرها تمازج الصورة في صور عربية. لقد وقع الجميع، بلا استثناء، في الرغبة الباطنية في تبرئة القاتل ومشتقاته، بمجرّد انتظار عدالته، وبمجرد التمييز الانساني بين القتل الالكتروني والقتل البدائي، أيْ بمجرّد طرح التساؤل.

ولكن لصبرا وشاتيلا أكثر من قاتل.

فنحن الذين نعرف أجسادنا التي نحملها من مذبحة الى مذبحة نعرف، أيضاً، أن

في وسع العربي أن يقتل الفلسطيني، سواء أكان خادماً للنموذج الاسرائيلي أم كان ممثلاً لتراجع الحسّ العربي الى كهفه الحلزوني، أم كان - في أحسن الأحوال - لامبالياً تجاه مصيرنا.

لقد تمَّ هجاء الصمت بصمت أيضاً. وأحياناً تمّ تفسيرهُ، أو تبريره، بالخوف والعجز، وصرامة الشرط الاستهلاكي، ومع ذلك فإن شلل الشارع العربي لم يحُلْ دون انفجار طاقات الحماسة عندما لامسَها تعادلُ عربي أوروبي في ملعب كرة القدم، عندما كانت ملاعب الدم في بيروت تغصّ بآلاف القتلى، وكان شهداء صبرا وشاتيلا يكدَّسون في الشاحنات، والأزقة، وتحت الرمال. أليست هذه السخرية، وهذه الصورة الساديّة في اللامبالاة، شكلاً من أشكال القتل الآخر؟.

ومن يستطيع ان يمرَّ مرور الساخر العابر على مشهد السيدات الانيقات، اللائي يتدافعن ليرمين الورد العاشق على الدبابات الاسرائيلية شرقَ بيروت المرحّبَ برُسُل الحرية الاسرائيلية، في طريقهم الى مقاهي البحر، دون أن يربط المشهد بما سيقوم به أفراد العائلة المبتهجة ذاتها، غداً، في صبرا وشاتيلا؟.

أليست التربية التي تنتج عاهرات الاحتلال شكلاً من أشكال القتل الآخر؟

لقد تلامس المحاذي الاسرائيلي بالداخل الذي فتح المنصَّة لأمراضه الاقليمية، والطائفية، بطريقة مفضوحة جعلت إسرائيل في غنى، أحياناً، عن بعض المهام، ووفّرت لها منبر الدفاع عن النفس، القادر على تضليل الرأي العام.

لذلك يتفرّع القتلة، ويتعدّد اسم القاتل في أسماء شتّى، دون أن نذكر كل المجازر الكبيرة والصغيرة التي أكلت أجساداً فلسطينية ولبنانية كثيرة. نعم. نعي أن هنالك أكثر من اسم للقاتل، ونحن نحاول أن نصدّ هجوم بعض العرب الذين يطاردون الناجين من المذبحة، والمذابح، ليجرّدوهم من حقّ النطق باسم دمهم، وليحشروا الشعب الفلسطيني كلّه في حقيبة دبلوماسية موجهة الى عنوان غامض ليس هو وطن الفلسطينيين.

إن مصادرة الجسد الفلسطيني، وفكرة الحرية الفلسطينية، والاستقلال المعنوي الفلسطيني، والتمثيل الفلسطيني، في كل أصقاع المنافي، هي شكل من أشكال القتل الآخر، الذي يتعرض له شعب بأكمله هو شعب صبرا وشاتيلا. لا أرض لنا الآن، ولا سلطة يدور حولها الصراع مع النظام العربي شبه الواحد، الذي يمارس بجبروت مدهشة ضِيْقَهُ بتقدّم المعاني الفلسطينية في الوعي العربي، والوعي العالمي، وحتى في وعي العدو. المعركة، برمّتها، تدور حول تمثيل الفلسطيني لذاته، ولدمه. هل يمثل الفلسطيني ذاته؟

وهل يحقّ له أن يمثل ذاته؟ هذا هو الشكّ الوقح الذي تطرحه علينا وحشية الهجوم الذي يشنّه النظام العربي شبه الواحد، لتخلو الساحة من الوجود الفلسطيني، ومن الموضوع الفلسطيني أيضاً.

هكذا يعي الفلسطيني، الوحيد حتى حاسّة الانبياء، أن تمسُّكه بأداته السياسية، على علّاتها، هو تمسُّك بالذات؛ بالقدرة على انتحار عظيم؛ بقطعة جسد تحدّد للأرض بدايةً؛ بصوابٍ يحمي من الجنون العام؛ بصرخةٍ تخلْخل منتصف الليل؛ باسمٍ يحمل للأنقاض هويةً.

الفلسطيني وحيد في صراعه مع العدو، برغم أنهم أبعدوه عن ساحة مصارعته، في وقت تتم فيه المصالحة الرسمية، والعملية، بين النظام العربي شبه الواحد وبين العدو الاسرائيلي، الذي يتخذ الان، في وعي هذا النظام، صفة عدوٍّ الفلسطينيين وحدهم. إنّ ما نراه الآن من هجوم عرب السلطة على الوجود الفلسطيني، المادي والسياسي، لا يحتاج الى مجهر، وإن كان يحتاج الى البرهان على أنه ليس تتمة للمهمة الاسرائيلية التاريخية، وتتابعٌ تلقائي يوحي بأن المصلحة الصهيونية، ومصلحة الامن العربي الاستهلاكي، قد التقتا، وتشابكتا، هنا، هنا، الآن، الآن، في نقطة الوعي الشقيّ المشترك بضرورة الخلاص من الوجود الفلسطيني. هنا، الآن، في ما يشبه اندثار قيم الأمس، وفي ما يشبه السقوط المدوّي.

وهكذا، في هذه اللحظة، يتحوّل احساس الفلسطيني بأنه وحيد، وحيد في ذاته، وحيد في أداته، وحيد في دمه، وحيد في حلمه، الى وعي تمايزٍ عن حال السقوط الضخم؛ الى ما يشبه الهوية الدفاعية.

وهكذا، أيضاً، لا يخاف الفلسطيني من هذه الوحدة الروحية بقدر ما يطالب نفسه، وقادته التاريخيين، بتحويلها الى وحدة وطنية، تنطلق من أبجدية جديدة مختلفة. فقد لاحظنا أن في وسع الفلسطيني، الخاضع روحياً، أن يقتل الفلسطينيَّ فيهِ وفي أخيه، وبتطوير وعي الخطر التاريخي المشترك إلى تحالف الضحايا، كل الضحايا العربية والفلسطينية، في وجه معركة لا تتقدّم منا إلّا بصفتها معركة إلغاءٍ من الوجود.

محمود درويش

فيلسوف القاعة الثامنة

هاشم صالح

ننشر هذا الملف الخاص بميشال فوكو، لا تبنّياً، بل بذهاب في تقدير مفكر كبير من مفكري القرن العشرين، أخذه الموت بغتة، في أوج عطائه. ولئن أضفنا مقالة كانطٍ إلى الملف فإنما رغبة في إطلاع القارىء على النص الذي يتعرض له فوكو في مقالته «كانط والثورة».

١

«ينبغي ان افترض أن خطابي هذا لا يؤمن لي طول البقاء. وانني إذ اتكلم لا أتحاشى موتي وانما أؤسسه، أو بالاحرى انني أزيل كل داخليّة في هذا الخارج الذي لا يبالي بحياتي، هذا الخارج الذي لا يقيم اي فرق بين حياتي وموتي».

اركيولوجيا المعرفة (ص ٢٧٤)

لم اعد أذكر بالضبط السبب المباشر الذي دفعني لكي احضر درس ميشيل فوكو في الكوليج دي فرانس لاول مرة. كان ذلك في شتاء ١٩٧٨. كان ميشيل فوكو يحصر درسه الاسبوعي عادة بين اوائل كانون الثاني من كل عام جديد وحتى منتصف شهر آذار. شهران ونصف على اكثر تقدير. وكان درسه يستمر ساعة وربع الساعة من الزمن محسوبة بدقة. أعتقد أني حضرت أول درس من دروس السنة المذكورة اذا لم تخني ذاكرتي. ولا أعرف بالضبط ماذا قال فيه. وان كنت اتذكر الآن بشكل مبهم أنه قد تحدث عن مشكلة المعرفة والسلطة والعلاقات المتشابكة التي تربط بينهما[1]. في الواقع ان فرنسيتي لم تكن تسمح لي أن أفهم دروس الاساتذة العاديين بشكل كامل، فكيف إذن بدرس ميشيل فوكو؟ كان حضوري آنذاك يعتبر مغامرة بكل معنى الكلمة، وربما كان الدافع اليها هو الاثارة وشهرة الرجل التي طبقت الآفاق، واصبحت

اسطورة. غُني عن القول ان «النجوم» يثيرون الفضول والانتباه، حتى ولو لم تكن هناك اية امكانية للالتقاء بهم وجهاً لوجه، او التحدث معهم على انفراد. يكفي ان تراهم من بعيد. انهم محاطون بجاذبية مغناطيسية لا تدري من اين تجيئهم بالضبط: هل هي منبثقة عنهم شخصيا وبشكل عفوي، أم أنها قد تشكلت بفضل تركيز وسائل الاعلام الحديثة (من صحافة وتلفزيون وإذاعة. .) عليهم باستمرار. عرفت فيما بعد ان الكثير من انواع الشهرة و «النجومية» ناتجة عن النوع الثاني اكثر مما هي ناتجة عن النوع الاول، وانها لا تخلو من التزييف المتعمد والنزعة الدعائية الرخيصة. بالطبع ان هذه الحالة هي ابعد ما تكون عن ميشيل فوكو[ب].

ميشيل فوكو نجماً؟ لقد كان، وأكثر جاذبية من مارلين مونرو وورومي شنيدر!! على الأقل بالنسبة لي. ذلك ان شهرته او نجوميته كانت مرتبطة في ذهني بعبقرية الفكر، وكنت اعتبر هذا النوع من الشهرة ولا أزال اعلى درجات المجد. قد اهتز لرؤية شاعر واشعر بالرعب امام رئيس جمهورية واسقط صريعا امام ممثلة رائعة، ولكني اهتز اكثر بكثير لرؤية الفيلسوف وخصوصاً اذا كان الفيلسوف الاول، وفي «وزن» ميشيل فوكو. من الذي يذكر الآن اسماء ملوك وقادة المانيا ايام كانط او هيغل (ما عدا بسمارك بالطبع)؟ من الذي يذكر اسم ملك بريطانيا عندما حل بها كارل ماركس ضيفاً فقيراً حتى مات؟ من الذي يعرف اسم رئيس جمهورية فرنسا عندما أصدر سارتر كتاب «الوجود والعدم» عام ١٩٣٨؟ من الذي يعرف اسماء خلفاء العرب وامرائهم عندما كان التوحيدي يكتب مؤلفاته، والمعري ينظم لزومياته ويدبج رسائل غفرانه؟ لا أحد. تسقط في العدم اذاً جمهوريات السياسة، وتبقى جمهورية الفكر[جـ].

لكن حضور درس ميشيل فوكو والوصول اليه لم يكن ميسور المنال. إني اعتذر للقارىء اذ اتوقف قليلاً عند بعض النواحي التفصيلية والشكلية التي تحيط بهذا الدرس التاريخي. قد تبدو هذه التفاصيل غير مهمة بحد ذاتها، ولكني اتوقف عندها عمداً لكي أبين أن هناك مجتمعات تحترم مفكريها، وتنحني امام فلاسفتها. أتوقف قليلاً لكي أبين أن «باريس التي تنبض بقلب روما، وتفكر بعقل اثينا»، كانت تستقبل ميشيل فوكو في أعلى مؤسساتها العالمية، وكأنه سقراط او أفلاطون. ولكن، هل أستطيع أن أصف بدقة تلك التظاهرة الكبرى التي كانت تحصل كل يوم اربعاء، بين الساعة التاسعة والربع صباحاً وحتى العاشرة والنصف؟ هل استطيع ان اعود الى الوراء قليلا لكي اتذكر كيف كنا نتدافر على الباب الخارجي، افراداً وجماعاتٍ، وبنوع من العنف والعصبية، حتى نستطيع ان نجد «مقعداً» على الواقف؟ كان يكفي المرء نجاحاً ان يجد عدة سنتمترات من الارض يثبت فيها قدميه، وينظر الى الامام، لكي يسمع صوت الفيلسوف، ويتحايل أحياناً لكي يرى زاوية وجهه وتأشيرات يديه في الهواء. لكن لنتمهل قليلاً فالمحاضرة لم تبتدىء بعد، والفيلسوف لّما يدخل القاعة.

المحاضرة تبتدىء الساعة التاسعة والربع إذن. هذا يعني انه ينبغي عليك اذا كنت تريد ان تسمعه فعلاً، وتراه، أن تجيء الساعة الثامنة، او قبل ذلك اذا استطعت. كنا نصطف امام الباب الخارجي للقاعة الثامنة في عزّ البرد. شهرا كانون الثاني وشباط لا يرحمان في باريس. الجو معتم والسماء رمادية، والثلج يتساقط في الخارج ويتكدس على الارض، والمعاطف لا تنفع كثيرا في كانون. ثم ان باب أهم قاعة في الكوليج دي فرانس لا يزال مغلقاً، وسوف يبقى كذلك حتى التاسعة تقريباً، اي قبل ربع ساعة من موعد

الدرس الفعلي. واثناء ذلك يكبر الصف ويزداد حجمه تدريجياً حتى يشكل جمهوراً كبيراً، مؤلفاً من كل الاعمار والاشكال: من شيخ يدب على العصا، الى امرأة تتجاوز الستين من العمر، الى شاب مراهق لا يزيد عمره على الثامنة عشرة.

لا أزال أذكر رائحة الشتاء (للشتاء رائحة كما للصيف أو للربيع)، ورائحة القاعة الثامنة، ولحظات الانتظار في الداخل تعقب لحظات الانتظار الطويل والممل في الخارج. الانتظار في الداخل أسهل وأكثر اطمئناناً، ذلك أنه يعني انك حصلت على مكان، وهو انتظار تلهف وترقب، ذلك أن «سقراط» قد يدخل في أية لحظة، وينبغي عليك ان تبقى يقظاً حتى تشهد لحظة الدخول.

ثم «يطل» الفيلسوف، ويشق طريقه بصعوبة بين الأجساد التي زرعت ارض القاعة حتى وصلت الى «ضواحي» المنصة التي سيجلس خلفها. على وجهه ابتسامة تمتزج فيها السخرية العبثية بالتواضع الجم الذي يشبه الخجل. ربما كان يشعر بالحرج - ويبدو انه قد صرح بذلك اكثر من مرة[٥] - امام هذا الجمهور الهائل، الذي يعذب نفسه في الصباح فيأتي لكي يسمعه لمدة ساعة وربع الساعة ثم ينصرف. ربما كان يتساءل: هل كلامي مهم الى هذا الحد حتى تتعبوا انفسكم هكذا؟ هل يستحق كلامي «الفقير» هذا كل اهتمامكم؟ كان ميشيل فوكو واثقاً من نفسه الى درجة عدم الثقة. ولكن شيئاً واحداً لم يكن يشك فيه ابداً، هو: انه جاء لكي يقول الحقيقة.

الميكروفونات والمسجلات تتزاحم بالعشرات على المنصة العريضة لكي تلتقط كلامه. كانت آخر حركة يقوم بها قبل أن يجلس هو أنه ينزع سترته، ويستدير الى الوراء لكي يعلقها على الكرسي الذي سيجلس عليه، وفيما هو يجلس يعدل من ربطة عنقه، ويشمر عن يديه لكأنه يستعد للمصارعة. مصارعة؟ نعم. للفكر مصارعته التي لا تقل مشقةً عن مصارعة الاجساد إن لم تزد. ليس من السهل خوض غمار الفكر، وليس المصارع متأكداً من أنه سينتصر في النهاية، أو انه سيخرج بنتيجة حاسمة.

وهكذا تتكرر الدروس مرة كل اسبوع، كل درس عبارة عن تظاهرة واحتفال، ومزيج من البهجة والرهبة.

أذكر أني حضرت آخر درس مهم «على الواقف» كما هي العادة دائماً عندما لا استطيع ان اجيء مبكراً، ليس في القاعة الثامنة، وإنما في القاعة السادسة. لم يكن هنا ك من مجال حتى للوقوف على الباب الخارجي للقاعة لسماع الصوت، وكنت أعرف ان هناك قاعة اخرى «مصوِّتة» هي القاعة السادسة يصل إليها صوته، عن طريق اجهزة النقل الصوتية، دون ان تراه. ولم يكن فيها أي مكان فارغ، فاضطررت للوقوف على الباب. قاعة كاملة تغص بالبشر الذين يستمعون الى ميكرفون منتصب في وسط الطاولة يتحدث لنفسه وبنفسه. في ذلك الدرس الرائع الذي نشرت مجلة «ماغازين ليترير»[هـ] مقاطع منه مؤخراً تحدث فوكو، ربما لاول مرة، عن موضوع مهم يتعلق بموقف الفيلسوف من أحداث زمنه، أو من مجريات الحياة السياسية. وقد ركز اهتمامه على موقف ايمانويل كانط من هذه المسألة بشكل خاص، وحلّل نصه الصعب والغامض الذي بعنوان ما هو التنوير؟ (المقصود عصر التنوير).

وقال عنه إنه أول نص في تاريخ الفلسفة يطرح مشكلة الساعة، ويعتبر الحاضر جديراً بالتأمل الفلسفي وبتفكير الفيلسوف. من المعروف ان الفلاسفة ينشغلون عادة بالمقولات المجردة والعامة، التي

تخص الوجود والعدم، او الحياة والموت، ونادراً ما ينزلون من بروجهم العالية لكي يتفكروا بمشاكل الحاضر وقضاياه «السخيفة».

في العام ١٧٨٤ طرح الناس على كانط هذا السؤال: ما هو هذا التنوير الذي لا نزال نعيش فيه؟ وقد رد على ذلك بنص طويل يوضح فيه الموضوع. وفي العام ١٧٩٤ ـ اي بعد حدوث الثورة الفرنسية ـ راح كانط، تحت ضغط الاحداث، يحاول الاجابة على سؤال آخر صاغه كما يلي ما هي الثورة؟

يرى فوكو ان سؤالي كانط هذين والنصوص التي كرسها لهما يفتتحان في الواقع كل الحداثة الفلسفية في الغرب منذ مئتي سنة. السؤال الأول يخص مشكلة العقل والحقيقة بشكل عام. وفي جوابه عليه حاول كانط بعقله النقدي الجبار ان يستكشف الشروط التي تتيح وجود المعرفة الصحيحة. وهذا ما فعله في كتاب «نقد العقل الخالص» بشكل أساسي. ان المعرفة الصحيحة لا توجد هكذا عبثاً، او في الفراغ أو من العدم. هناك شروط عديدة ينبغي ان تتوافر قبل ان تصبح المعرفة الصحيحة ممكنة الوجود. بهذا المعنى ـ يقول فوكو ـ نلاحظ ان القسم الاكبر من الفلسفة الاوروبية منذ القرن التاسع عشر قد نشأ وتطور على هيئة دراسة تحليلية نقدية للحقيقة.

واما التيار الثاني الذي شغل الفلسفة الاوروبية والحداثة الاوروبية منذ القرن التاسع العشر ايضا فهو الذي يتمثل في السؤال الثاني الذي طرحه كانط بخصوص الثورة، وحق الفيلسوف في التدخل في الاحداث الجارية في زمنه. كان السؤال قد طرح على الشكل التالي: **ما الذي يحدث الآن؟** ما هو هذا «**الآن**» الذي نحيا فيه؟ كيف يمكن ان نفهمه ونعطيه معنى ما؟ ما الشيء الذي لا معنى له في الحاضر وفي الاحداث الجارية؟ ما الشيء الذي له معنى ويدل على التقدم؟ هذه هي نوعية الاسئلة التي حاول كانط ان يطرحها بخصوص الثورة الفرنسية. وهو يرى في نهاية المطاف ان الشيء المهم في الثورة، او الشيء الذي يعطيها معنى ما، ويشكل علامة على التقدم، هو الحماسة التي تحيط بالثورة، وليس الثورة بحد ذاتها. الشيء المهم هو ما يحيط بالانقلاب الحاصل من تأييد وتعاطف وليس الانقلاب بالذات. الشيء المهم في الثورة بحسب كانط (وهو هنا يفكر بالثورة الفرنسية التي كانت قد حصلت قبل خمس سنوات من كتابة هذا النص) هو موقف الأخرين منها، اي موقف اولئك الذين لم يقوموا بها، أو على الاقل لم يكونوا الفاعلين الأساسيين فيها. هؤلاء هم الذين سيقررون مصير الثورة فيما بعد. ان تحمس الناس للثورة وتعاطفهم معها دليل على الرغبة في التقدم، على الاستعداد الاخلاقي للبشرية في التقدم. هذا الاستعداد يتجلى دائما بطريقتين: الاولى تتمثل في حق الشعوب بأن تشكل لنفسها الدستور السياسي الذي يناسبها، وحماستها لتحقيق ذلك. والطريقة الثانية تتمثل في قدرة هذا الدستور على منع كل حرب هجومية استناداً على مبادىء الدستور واخلاقيته السياسية. ان هذا الاستعداد هو الذي يدفع الناس للحماسة للثورة: أي الثورة كمنظر أو كمشهد يراقب من بعيد، وليس كفعل قلب وحركة وانتهاك. ذلك أنه كثيراً ما تحصل اثناء الثورة جرائم وحشية شنيعة، ولكن الناس يتحمسون لها لانها تعبر عميقاً عن ذلك الاستعداد الاخلاقي والمبدئي الذي يسبقها: أي استعداد الناس للتقدم، ورغبتهم في التوصل الى دستور سياسي ملائم للبشرية.

اعتقد ان هذا الدرس الذي القاه ميشيل فوكو في الكوليج دي فرانس عام ١٩٨٣، والذي كان بالتالي احد أهم دروسه الاخيرة، لا يعبر فقط عن فكر كانط واحوال عصره، وإنما يعبر ايضا عن فكر فوكو

وفلسفته بالذات. كما يعبر عن الاوضاع الفرنسية الحالية بعد وصول اليسار الى الحكم. في الواقع ان ميشيل فوكو قد جسد في شخصيته هذين التيارين الفلسفيين اللذين افتتحهما ايمانويل كانط، وبالتالي فقد جسد صورتين للفيلسوف: صورة الفيلسوف الذي يفكر بالمسائل المعرفية والنظرية الكبرى ويفكر بمشكلة الحقيقة، وصورة الفيلسوف المنخرط في احداث عصره وقضاياه. فهو في مشروعه المعرفي الاساسي قد حاول تجديد الابستمولوجيا[4] الفرنسية من بعد غاستون باشلار، وجورج كانفيلم، وحاول تغيير مفاهيم تاريخ الافكار وكيفية دراسة الماضي. وهنا كان وفياً لكانط ولغته الفلسفية. وقد كرس لهذا الجانب من شخصية الفيلسوف الحديث كتابين مهمين جداً هما: «الكلمات والاشياء»، و«اركيولوجيا المعرفة». وهنا استطاع ان يقدم للعلوم الانسانية الحديثة دليلها النظري والمنهجي الذي كان ينقصها بشكل موجع وهي في أوج ازدهارها. إن تأثير كانط كسؤال فلسفي ضخم، وليس كتقليد أعمى، واضح في هذين الكتابين. وربما لهذا السبب قال جان بياجيه عن فوكو بانه «كانط جديد جاء لكي يوقظنا من سباتنا الدوغمائي الثاني». ذلك ان السؤال المطروح الآن على المستوى الفلسفي ليس هو: ما الذي نستطيع الحفاظ عليه من ميراث عصر التنوير، وما الذي ينبغي رميه في سلة المهملات وبقايا الماضي[5]؟ السؤال المطروح هو التالي: كيف كان عصر التنوير ممكناً؟ ما الشيء الذي جعل اوروبا الغربية في القرن الثامن عشر مسرحاً لعقلانية فكرية، وحركة تنويرية لم يسبق لها مثيل في الماضي؟ ما هي الشروط المادية والفكرية التي جعلت هذا الحدث ممكن الوجود في اوروبا القرن الثامن عشر وليس في مكان آخر وزمن آخر؟ السؤال المطروح في نهاية المطاف، إذاً، يخص تاريخية الفكر - فكر ما هو كوني - وتحولات الفكر، وبالتالي تاريخية الحقيقة ونسبيتها وتحولاتها.

وأما في مشروعه التطبيقي - العملي فقد كان فوكو وفياً لتراث ثوري كامل في الفلسفة الغربية افتتحه كانط، كما رأينا سابقاً، وسار على هديه كارل ماركس فيما بعد. لم يكتف فوكو بالتنظير للعلوم الانسانية الحديثة، وبلورة المصطلحات الجديدة الفعالة، وتجديد الادوات الفكرية فحسب، وانما تجاوز كل ذلك الى التفكير بإمكانية تغيير الواقع عملياً، لكي يصبح اكثر حرية واكثر عدالة - أو أقل ظلماً. وهنا تجيء كتب من نوع «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي»، أو «المراقبة والعقاب»، او «تاريخ الجنس». في هذه الكتب الثلاثة حاول فوكو ان يعطي حق الكلام لمن هم محرومون منه تاريخياً. أراد اعطاءه للمجنون الذي لا يستمع اليه احد إلاّ لكي يسخر منه، وللسجين، وللحركات النسائية والتحرر الجنسي. لم يقل فوكو بأن المجنون افضل من العاقل، أو أن السجين بريء في كل الاحيان، أو أن الحرية الجنسية ليس لها حدود. لم يقل ذلك ابداً في أي كتاب من كتبه. كل ما أراد ان يفعله هو التعرية الاركيولوجية لأسس الحضارة الغربية، والكشف عن وجهها «السالب» الذي هو جزء لا يتجزأ من وجهها «الموجب». اقصد بذلك تعرية أسس هذه الحضارة البورجوازية الليبرالية على مستوى الانجازات والمؤسسات، وتبيان ضحاياها على أرضها بالذات، ولكل حضارة ضحاياها. هناك قارة كاملة مجهولة من اللامفكّر فيه ا راد ميشيل فوكو ان يسبر اغوارها ويسلط الاضواء عليها. ومن هنا تجيء اهميته واهمية بحوثه. الشيء الذي لا يقبل به فكر ميشيل فوكو هو ان تعتبر مؤسسات الحضارة الغربية، ومقولاتها، وايديولوجياتها المرافقة، بمثابة القانون الكوني والبدهيات التي لا تناقش. ليس هناك من بدهيات لا تناقش بالنسبة لميشيل فوكو. ليس هناك من خطاب بريء كل البراءة. من المعروف أن العصور الوسطى في الغرب، وحتى مجيء الثورة الفرنسية،

كانت تسبغ على المؤسسات الملكية وعلى شخص الملك بالذات نوعاً من القداسة. كانت الكنيسة الكاثوليكية تقدم للسلطة نوعاً من الشرعية التي لا تناقش ولا تمس. وبعد مجيء الثورة البورجوازية الكبرى انحلت قداسة العالم القديم ومؤسساته، وحلت محلها مؤسسات جديدة، وتضاءل نفوذ الكنيسة كثيراً. ولكن بمرور الزمن، استطاعت هذه البورجوازية بدورها أن تؤسس ذاتها ومؤسساتها وقوانينها، وكأنها قوانين كونية مطلقة لها درجة القداسة. إن مؤسسة المصح النفسي الذي أوجد في تلك الفترة لعزل المجانين عن المجتمع، ومؤسسة السجن، ومؤسسات القضاء، ومحاكم الاقتصاد، وقانون العقوبات، كل ذلك اصبح يفرض نفسه بمرور الزمن وكأنه بدهية لا بداية لها، كأنه حقيقة مطلقة ينبغي قبولها هكذا دون مناقشة. ميشيل فوكو، كمؤرخ وكفيلسوف، يرفض هذا المنطق، ويريد ان يحفر تحت الاشياء والمؤسسات، لكي يعرف كيف انبثقت الاشياء وتشكلت المؤسسات. انه يريد **تعرية المؤسسات والافكار والمقولات اركيولوجياً**، لكي يبين تاريخيتها ونسبيتها، وبالتالي لكي يفتح المجال لامكانية تعديلها أو **نسفها جذريا**، إذا لزم الامر. ميشيل فوكو هو اول مفكر كبير للسلطة وعلاقات السلطة الخفية في العصر الحديث. فإذا كان كارل ماركس قد استطاع، بنجاح بالغ، الكشف عن آليات الاستغلال الذي يمارس على الطبقات العاملة للمجتمعات الرأسمالية، في القرن التاسع عشر، فإن ميشيل فوكو هو مفكر السلطة الذي استطاع الكشف عن خباياها وأسرارها في هذه المجتمعات بالذات، وفي النصف الثاني من القرن العشرين.

للمضطهدين المقهورين الذين لا صوت لهم كرس ميشيل فوكو معظم جهوده. لم يشأ ان ينظّر لهم ويقول لهم ما الذي ينبغي ان يفعلوه او لا يفعلوه. لم يشأان يتنبأ بالمستقبل وحركة التاريخ كما فعل ماركس. اراد فقط ان يعطيهم حق الكلام، هذا الكلام الذي يهرب منهم وينقلب ضدهم. لنسمعه الأن يتحدث بلغته الخاصة عن ذلك الصوت الرهيب، صوت الاضطهاد:

«الاضطهاد يشبه الحب الى حدما. إنه كالحب لا يحتاج لان يكون مُتبادلاً حتى يكون حقيقياً. الاضطهاد لا يحتاج الى مضطهدين لكي يكون اضطهاداً. إذ يكفي ان تشعر بالاضطهاد لكي تكون مضطهداً. ان تجربة الاضطهاد مستقلة لا تختزل إلى اي شيء آخر. إنها مستقلة بمعنى انها لا تحتاج في حقيقة الامر للآخرين. إنها في غني عنهم. ليس المضطهد بحاجة الى مضطهدين لكي يشعر بأنه مضطَهد. صحيح ان للآخر وجهاً مكشراً عابساً، وأن الآخرين قريبون جدا من المضطَهد لا تكاد تفصلهم عنه أية مسافة. إنهم بشكلٍ ما يتلعون برؤوسهم على وجه الضحية. ومع ذلك فان الشيء الاساسي في عملية الاضطهاد ليس هذا. ان تكون مضطَهداً فهذا يعني ان تكون لك علاقة **خاصة باللغة**. يعني الا تستطيع استخدام **ضمير الشخص الاول**. ان تكون مضطَهداً يعني الا تستطيع ان تقول **«انا» الا وتحس بأن هذه «الأنا» مشقوقة في منتصفها، ومكسورة في صميمها** من قبل الآخرين، كل الآخرين. ان تكون مضطَهداً فهذا يعني ألّا يستطيع المضطَهد ان يتكلم دون أن يهرب منه كلامه، وينزلق خارج حدود إرادته، ثم يدور حواليه لكي ينقلب ضده، ويصبح وكأن الآخر هو الذي لفظه، كأن الآخرين هم الذين لفظوه. ان تكون مضطَهداً فهذايعني ان تتكلم في عالم صامت رهيب الصمت، حيث لا يجيب على كلامك احد، حيث لا يرد عليك احدٌ ابداً. ولكن ما ان تصمت عن الكلام وتمد أذناً صاغية حتى تسمع كلامك الخاص بالذات وقد ارتد على نفسه، وصادره عليك الآخرون وحوّروه حتى اصبح لك عدواً قاتلاً. المضطَهد

يصغي لصمت العالم المليء بدمدمة الكلمات التي ليست في الحقيقة إلّا قفا لغته الخاصة بالذات».

هكذا كان يتكلم ميشيل فوكو. بهذه اللغة الجذرية العميقة التي تذهب الى صميم الاشياء وتخترق اعماقها كان يتحدث، ويتفلسف، ويملأ بصوته الشديد الخصوصية عالمنا المحاصر بالرعب. كان يعرف جيدا ان التغيير ليس سهلاً، وان مواجهة الاضطهاد والطغيان تتطلب اسلحة أخرى غير الصياح والادانة والهياج. وكان يساعدنا على ذلك صنع تلك الادوات الفكرية والمنهجية التحليلية، التي تتيح لنا مواجهة الـواقع بشكل افضل. كان يسهر وحيداً على ظلام جهلنا، وفي وحدته القارسة كان يحاول ان يتلمس بصيص نور الحقيقة.

اتخيله الآن واقفاً كالشبح، على وجهه ابتسامة عبثية ساخرة، أمامه خليط احتمالات ومفارق طرق لانهائية. وعندما يدير ظهره لكي يترك القاعة تكبر الابتسامة ثم تكبر، وفجأة تنقلب الى ضحك فلسفي مرير. وراء الضحك يتوارى الشبح قليلاً قليلا.

□

II

ميشيل فوكو: منهجية الخرق الاركيولوجية

«احلم بالمثقف هدّام القناعـات والبدهيات العمومية. احلم بالمثقف الذي يستكشف في عطالة الحاضر واكراهاته نقاط الضعف والشقوق وخطوط القوة. احلم بالمثقف الذي يتحرك باستمرار، دون توقف، غير عارف اين سيصبح غداً، ولا بماذا سيفكر غداً، لانه شديد الالتصاق بالحاضر».

[ميشيل فوكو (من مقابلة مع النوفيل اوبسرفاتور ١٢ مارس ١٩٧٧)]

جاء موت ميشيل فوكو الصاعق مفاجأة للجميع. في عزّ الصيف ودون أي تمهيد يموت اكبر مفكر في الغرب بعد نقله الى المستشفى بعدة ايام وعمره لا يتجاوز السبعة والخمسين عاما. يموت صدفة هكذا، دون ميعاد ودون سابق انذار. حصل ذلك كما لو انه تواطأ مع الموت وانسحب دون ضجة ودون مقاومة.

حصل ذلك كما لو انه اراد ان يخرج خلسة»[1] دون ان يشعر به احد. في هذا الوقت الشاحب الذي لم يعد له وجه او لون ماذا يستطيع ان يفعل ميشيل فوكو؟

لقد غدر الموت بصاحب «تاريخ الجنون» وهو في أوج مجده، وذروة عبقريته. ربما لم يكن الموت هو

الذي غدر به، وانما حادث الدهر المتغير ومصادفة الاشياء العبثية والمريرة. سوف أبين، فيما بعد، مدى أهمية الحادث العارض او القطيعة الابستمولوجية المفاجئة في فكر ميشيل فوكو. ألم يَدُرْ قسم كبير من فلسفته حول هذه الاسئلة: ما هو الحدث الطارىء؟ ما هي المصادفة؟ ما هي القطيعة ابستمولوجية كانت أم غير أبستمولوجية؟ لماذا حصل هذا الشيء ولم يحصل ذاك؟ لماذاحصل الآن في هذه اللحظة ولم يحصل هناك وفي لحظة اخرى؟ لماذا تحصل الاشياء الاساسية عندما لا يتوقعها احد، او عندما نكون في غفلة ساهين؟ لماذا؟ لماذا؟.

في العام ١٨٨٨ انهار عقل فريدريك نيتشه نهائياً ودخل في ليل الجنون. «انا يوليوس قيصر»، «انا المسيح» «انا ديونيسوس». هكذا راح يصرخ واحد من اكبر فلاسفة التاريخ في اواخر القرن التاسع عشر ومشارف القرن العشرين. لقد دخل مصادفةً ظلامَ ليل لم يخرج منه حتى مات. ربما لم يحب نيتشه احدٌ مثلما أحبه ميشيل فوكو. كان يشتغل تحت مظلته. تحت سقفه كان يحلو له ان يكتب ويتفلسف، ويملأ بصوته منطقة السان ميشيل ـ اقصد الكوليج دي فرانس ـ ومن ثمَّ العالم. كان يقول: «كل ما افعله ليس الا تنويعات على اطروحات نيتشه». ولكن الكل يعلم أنه كان يفعل شيئاً آخر جديداً قد لا يقل أهمية عما فعله نيتشه، او كانط. كان يشعر انه «لا شيء»، لانه كاد أن يصل الى كل شيء.

لقد أحبّ فوكو نيتشه كثيراً. لم يكتب عنه أي كتاب، ولم يخصص له في حياته كلها الا مقالة وحيدة يتيمة(٢). فقط اكتفى بأن اختتم «تاريخ الجنون»، و «الكلمات والاشياء»، باثارة ذكراه في صفحات خالدة تبقى على الدهر. لماذا يكتب عنه وقد كان يسكنه تحت الجلد، ويسهر معه اذا استيقظ الفكر؟ كان يسكنه من الداخل، وكان يرى في جنونه حداً اساسياً لا يقل اهمية عن انجازاته الفلسفية. كان جنونه هو الثمن الباهظ الذي ينبغي دفعه لكي ينبلج فجر حداثة الغرب.

وماذا يستطيع الفكر ـ فكر نيتشه ـ ان يفعل بعد أن استنفد طاقته وذهب في كل الاتجاهات، ووصل الى اقصى حدود الفكر؟ لقد عجم نيتشه هذا الفكر الغربي طويلاً، وقلّبه على كافة وجوهه، وقام بأكبر عملية نقد للمسيحية والاخلاق الكلاسيكية. لقد غامر بعيداً حتى وصل به الى حافة الهاوية: الى الطرف الآخر للفكر. هنالك استراح في غيبوبة جنونه، واستقالة عبقريته، على ضفاف غائمة بليلة، تحت أغصان اللافكر.

علاقة ميشيل فوكو بالفكر كانت مغامرة ايضاً. سوف نرى فيما بعد انه لم يكن يتوخاها سهلةً. على العكس، كان يريدها حرباً ضروساً، وتجربة عملية، وممارسة يومية، ومعاناة مريرة لا تنتهي الا لكي تبدأ من جديد. وكانت المغامرة تصل به احياناً، هو الآخر ايضا، الى الطرف الآخر للفكر. كانت تصل به الى نقطة متقدمة لا يعود فيها الفكر قادراً على أن يفعل أي شيء ـ كانت تصل به الى منطقة اللّا فكر والبراري القصية. ذلك ان تجربة ميشيل فوكو ـ كما المح الى ذلك بحق بيير بورديو(٣) ـ كان تجربة خرق واختراق. لم يكن يخشى الخروج على القانون، او على البدهيات العمومية، والمسلمات التي لا تناقش. ولم يكن يفعل ذلك حباً في الاختلاف والتمايز والمعارضة، وانما لكي يكتشف ارضاً جديدة بكراً لم تكتشف بعد؛ لكي يسقط «الحقائق» الكبرى الشائعة ويستبدل بها الحقائق المطموسة الخفية. **ان تجربة الاختراق (La ـــ transgression)**، كمحور اساسي لفكر ميشيل فوكو، قد فتحت ثغرة كبيرة واسعة في الجدران العالية للثقافة

الغربية والحضارة الغربية، هذه الجدران التي لا يجوز لاحد ان يتعداها او ان ينظر الى ما ورائها . لقد طرحت تجربته الأركيولوجية مشكلة العقل في الصميم، وبالتالي مشكلة الجنون الذي يحيط بالعقل من كل جانب، بل ويختلط به احيانا ويشكل جزءا لا يتجزأ منه. كما طرحت مشكلة المعرفة على مستواها العميق الجذري، وبينت الكيفية التي انبثقت عليها العلوم الانسانية الحديثة في اواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. واخيرا طرح ميشيل فوكو مشكلة السلطة في المجتمعات الغربية الحديثة، وكيفية ولادة السجن، وقانون العقوبات، وضبط الناس وتدجينهم. يضاف الى ذلك، اخيرا، طرحه لمشكلة الجنس. حول هذه القضايا الاساسية كانت تدور آراء شائعة مشتركة، تشكل قلاعاً حصينة، وبدهيات عامة لا يمكن مسها. وكلها افتتحها الواحدة بعد الاخرى، واستطاع اسقاطها بعد صراع مرير. اقصد استطاع اسقاط الهالات عنها، وتعرية آلياتها، وتفكيكها من الداخل حجرة حجرة.

لكي نقدم فكرة واضحة عن سيرة هذا المفكر الاستثنائي، ولكي ندلل على متانة مشروعه الفلسفي، وتماسكه العميق، فسوف نبتدىء باستعراض ثلاثة من كتبه الاساسية بشيء من التفصيل والتمهل البطيء.

١ ـ ديالكتيك العقل والجنون أو «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» (١٩٦١)

حتى مجيء ميشيل فوكو كانت الدراسات التي تعرضت لموضوع الجنون قد نظرت اليه إما على أنه يمثل روحاً شريرة، شيطانية، دخلت جسد المريض، او عقله، وجننته (العصور الوسطى)[٤]، وإما على أنه مجرد حالة طبية مرضية تنبغي معالجتها بالعقاقير المتوفرة، بعد حجز المريض في مكان خاص وإبعاده عن المجتمع (العصور الكلاسيكية والحديثة). صحيح ان مجلة «اسبري» كانت قد كرست عدداً خاصاً لموضوع المصحات النفسية صدر عام ١٩٥٢ بعنوان: «بؤس الطب النفسي». صحيح انها انتقدت الوضع السائد داخل هذه المصحات، والتكتم الشديد الذي يحيط بها، وتجرأت على طرح بعض الاسئلة بخصوص المرضى العقليين والمعاملة التي يتلقونها. كما ودعت الى ضرورة اعطائهم حق الكلام ومعرفة الاسرار المحيطة بهم، الخ . . ولكنها اكتفت بهذا الحد من النقد والتساؤل ولم تذهب الى ابعد من ذلك. كان فوكو في الوقت نفسه قد همَّ بالموضوع الذي سوف يشغله مدة عشر سنوات كاملة، قبل ان يخرج كتابه الشهير في العام ١٩٦١.

في هذا الكتاب يقلب فوكو، للمرة الاولى، المنظور السائد للجنون. لقد اتخذ قراراً منذ البداية بالا يعالجه بمثابة مرض عقلي يخص الطب النفسي فقط. كان يكفيه عندئذ ان يدرس تاريخ الطب النفسي وتقنياته، ووسائله في العلاج، وتقسيماته للأمراض العقلية، الخ . . لكنه رفض هذه الطريقة في المعالجة رفضاً باتاً. وحتى لقد رفض ان يعتبر العقل أفضل من الجنون، او العاقل افضل من المجنون بشكل مسبق. كان سؤال يسيطر عليه حتى الهوس يقول: هل هناك من حدود فاصلة ونهائية بين الجنون والعقل أم أن الجنون من جنس العقل والعقل من جنس الجنون؟ ولهذا السبب رفض كل احكام القيمة المسبقة،

وراح يدرس، تاريخياً، وبالتفصيل، كيف نظرت المجتمعات الغربية للجنون طيلة اربعة قرون، وكيف حاكمته واتخذت منه موقفاً. واكتشف اشياء مذهلة.

اكتشف أن للجنون تاريخاً، وأنه ليس مقولة مطلقة متعالية تسبح فوق التاريخ وفوق المجتمع، وإنما هي داخل التاريخ وداخل المجتمع. اكتشف ان مؤسسة الطب النفسي ليست بريئة الى هذا الحد الذي نتصوره، وليست «طبية» تماماً. انها متواطئة بشكل او بآخر مع مؤسسات القمع الاخرى في المجتمع، ومع الطبقة البورجوازية المهيمنة. ينبغي الا ننسى ان الطبقة البورجوازية لم تفرض على المجتمع هيمنتها الاقتصادية والسياسية فحسب، وانما فرضت عليه، ايضا، هيمنتها الاخلاقية والثقافية. وكل فرد يشذ عن هذه الاخلاق، أو يخرج عن تلك القيم، سوف يفصل من المجتمع بتهمة انه «مريض» ويعرض على الاطباء النفسانيين، الذين يحيلونه الى المصحات لفحصه «ومداواته»، الشيء الذي قد يؤدي به الى الجنون فعلا(٥).

إذن المسألة، منذ البداية، ليست طبية - انحرافية بقدر ما هي فكرية ثقافية وحتى اقتصادية - كما سنرى فيما بعد - وبالتالي سياسية. لكن فوكو لن يلجأ الى الاتهام والشتائم والصراخ في وجه المجتمع والبورجوازية والقمع، الخ.. كما قد يفعل بعض المراهقين المتسرعين. إنه مؤرخ عميق للحضارات والمجتمعات، وبالتالي فهو يعرف جيداً إن ما حصل قد حصل، وان المهم ليس الادانة بقدر ما هو الفهم، اي فهم كيف حصلت الامور بالضبط، ولماذا حصلت بهذا الشكل دون غيره. ومن هنا تكون انطلاقة التغيير اذا ما اتيح للتغيير ان يحصل.

لكن كتاب فوكو لا ينتمي فقط الى علم التاريخ الحديث - تاريخ العقليات - وانما هو كتاب فلسفي في نهاية المطاف. في الواقع انه كان قد شرع في البداية (عام ١٩٥٤)(٦) بكتابة تاريخ للطب النفسي، أي دراسة التضاد الذي يقيمه الاطباء بين الانسان العادي الطبيعي والانسان المريض من خلال منظار الصحة العقلية. لكنه سرعان ما تحول عن مشروعه هذا نتيجة لاتخاذ قرار فلسفي عميق سوف تكون له آثاره فيما بعد. ولو أنه استمر في مشروعه الأول لكان قد كتب أطروحة دكتوراه تقليدية كبقية الاطروحات التي تقدم الى السوربون. كان يكفيه عندئذ ان يستعرض تاريخ تشكل المصطلحات الاساسية للطب النفسي، وتحولاتها عبر الزمن، والعقبات الابستمولوجية التي واجهتها وتغلبت عليها. ولكن فوكو رجل لا يحب السهولة واليسر لا في الكتابة ولا في الحياة. ولهذا السبب غير العنوان وغير البوصلة والاتجاه. انه لا يريد بعد الآن ان يدرس ماذا يقول الاطباء النفسيون عن المجانين، وإنما ماذا يقول المجانين أنفسهم. يكتب فوكو في المقدمة الاولى الرائعة لكتابه التي كانت قد حذفت للاسف من الطبعات التالية: «لم ارد ان ادرس تاريخ هذه اللغة (اي لغة الطب النفسي)، وانما بالاحرى اركيولوجيا ذلك الصمت (٧) (الصمت المفروض على الجنون).

باختصار ان فوكو لا يريد ان يدرس في هذا الكتاب هوية الغرب او تاريخ عقلانيته، وإنما يريد ان يدرس وجهه الآخر المرفوض، وجهه السالب او المعتبر كذلك. ان فوكو يعتقد ان كل حضارة او ثقافة هي محدودة مهما تكن ضخامتها وقوة ازدهارها. وهي ليست محدودة لانها لا تستطيع ان تصبح كونية او ان تعم

نفسها على كل انحاء الارض، وانما لانها كانت قد اتخذت قراراً اولياً وبدائياً برفض مجموعة من الاحتمالات والخطوط. ان اية ثقافة تجد نفسها على مفرق طرق في البداية، وهي مضطرة اذا ما ارادت ان تنتج شيئاً ما، أو أن تستمر، الى ان تهجرها كلها لمصلحة طريق واحد. هذا هو الخط الفاصل الكبير، هذا هو العزل الفلسفي الاول الذي انبنت عليه حضارة الغرب، وكل حضارة بشرية. يتحدث فوكو في مقدمته هذه عن بعض انواع العزل التي اعطت للغرب هويته وعقلانيته الخاصة. من بين هذه الانواع التضاد المقام بين الشرق والغرب، او بين الحلم والواقع، او بين ما هو تراجيدي وما هو ديالكتيكي. ولكن عامل العزل الاكبر الذي يشمل كل هذه الانواع ويتجاوزها هو بلا ريب: الخط الفاصل بين العقل واللاعقل، بين العقل والجنون.

لماذا؟ هنا يغوص فوكو فلسفيا اكثر فاكثر حتى يكاد يلامس القعر. فوكو يعتبر تاريخ الجنون هو إمكانية وجود التاريخ. وهو يقصد بالتاريخ هنا وجهه الموجب، اي كل انجازاته الحضارية: المادية والفكرية والادبية و الفنية، الخ.. ولما كان فوكو يحدد الجنون، اصلا، بمثابة «غياب الاثر»، او انعدام الاثر، اي انعدام القدرة على انتاج أي شيء موجب له معنى ضمن حركة التاريخ، فإن الجنون يمثل الوجه الآخر للتاريخ، او الطبقات التحتية التي يرتكز عليها وجود التاريخ. إن الجنون موجود قبل التاريخ، لان كلام المجنون وحركاته لا تؤدي الى أي معنى إيجابي، وسيظل موجوداً بعد أن ينتهي التاريخ عندما يندثر كل شيء. باختصار إن الجنون يحيط بالتاريخ من كل الجهات. يكتب ميشيل فوكو: «ان الانجاز الكبير لتاريخ العالم مرتبط حتميا بانعدام الاثر، هذا الانعدام الذي يتجدد في كل لحظة، والذي يسري بفراغه المحتوم على مدار التاريخ. وهو يظهر قبل التاريخ لانه موجود مسبقاً لحظة اتخاذ القرار الاولي، وموجود بعد التاريخ لانه ينتصر في الكلمة الاخيرة التي يلفظها التاريخ»[٨].

هذه هي الروح الفلسفية التي وجهت الكتاب واخترقته من طرف الى طرف، لكن ماذا عن الكتاب، نفسه وتركيبته الداخلية بالذات؟

يبين فوكو، عن طريق الدراسة التاريخية، ان الجنون كان حراً حتى نهاية العصور الوسطى، وأوائل القرن السادس عشر. صحيح ان المجنون كان يثير آنذاك السخرية والاستهزاء، والمخاوف الخرافية، والروح الشيطانية. صحيح ان الناس «العاقلين» كانوا يطردونه من بيوتهم، احيانا، ويبعدونه الى اطراف المدن والقرى. بل لقد وصل بهم الامر في بعض الاحيان الى وضع المجانين في القوارب وتركها تجري في الانهار من مدينة الى مدينة، ولكنهم لم يفكروا ابداً في سجنهم في مصحات خاصة، او منعهم من رؤية الناس الآخرين. كان المجنون حراً، وكان مندغماً في الحياة الاجتماعية الى حد ما، حتى جاء رينيه ديكارت والثورة العقلانية الكلاسيكية.

العزل الاول في العصر الكلاسيكي (من حوالى ١٦٤٠ - ١٧٩٣)

يؤرخ فوكو لبداية العصر الكلاسيكي بظهور اللحظة الديكارتية. بظهور «التأملات الميتافيزيكية» في اواسط القرن السابع عشر (في عام ١٦٤١ بالتحديد)، اغلق ديكارت مرحلة العصور الوسطى التي

كانت تسمح الى حد ما بتعايش الخطاب المجنون مع الخطاب العاقل. من المعروف ان ديكارت كان قد لجأ من اجل الوصول الى الحقيقة الى استخدام منهج الشك. وعلى طريق الشك التقى بالحلم والخطأ والوهم، والتقى بالجنون. واعترف بأنه، كذات مفكرة، قد يحلم وقد يتوهم وقد تخطئه حواسه في الاشياء المجردة البعيدة مثلا، ولكنه نفى نفياً قاطعاً احتمالية الجنون. إنه لا يمكن ان يكون مجنوناً حتى ولو للحظة من الزمن لسبب بسيط هو: انه يفكر. انه ذات مفكرة. وهكذا شطب ديكارت بحركة واحدة على احتمالية الجنون، ونفى الجنون من ساحة اية معرفة ممكنة. يقول ديكارت وهو ينظر الى يديه وجسده: «كيف يمكن ان انكر أن هذين اليدين هما لي، وهذا الجسد هو لي؟ اللهم الا اذا قارنت نفسي بهؤلاء المجانين الذين اختلطت عليهم الامور، واضطربت عقولهم، وأصبحوا يتخيلون انفسهم ملوكاً وهم فقراء بائسون، أو أنهم يلبسون ثياباً من ذهب في حين انهم عراة»(٩).

سوف تنبني على هذا القرار الفلسفي الخطير مؤسسات وامور اشد خطورة. ذلك انه قد رافق نفي المجنون على المستوى الفلسفي نفيه على مستوى أرض الواقع، اي على مستوى المجتمع ومؤسسات المجتمع. منذ الآن فصاعداً ينبغي عزل المجانين عن الناس الطبيعيين لانهم يشكلون خطراً عليهم وعلى المجتمع. ينبغي وضعهم في مكان خاص، وحجزهم بعيدا عن الناس وحجبهم عن النور.

في العام ١٦٥٦، وبناء على فرمان (قرار) ملكي تم في باريس تأسيس **المستشفى العام**. وخلال شهر واحد قبض على اكثر من ١٪ من سكان باريس ووضعوا فيه، واعتبروا جميعا مجانين. ان هذا المستشفى ليس مؤسسة طبية أو علاجية كما قد يوحي به اسمه، وانما هو مؤسسة ملكية بورجوازية اقيمت لعزل العناصر غير الاجتماعية عن المجتمع، اي العناصر التي اعتبر انها تمثل تهديدا لنظام المجتمع وقيمه السائدة. وبعدئذ انتشرت هذه الظاهرة ـ ظاهرة المشافي العامة ـ وانتقلت الى كل مدن المملكة الفرنسية، ثم الى مدن المانيا وبقية الامم والممالك الاوروبية.

في الواقع ان لهذا الحدث الخطير (او ما يسميه فوكو **بالعزل الاول**) جانباً اقتصادياً واضحاً. هنا تبدو ماركسية ميشيل فوكو بالمعنى الدقيق والجذري للكلمة، ولكننا سنبين فيما بعد كيف انه سيمضي قُدماً بعد أن تمثَّل الفكر الأساسي في ماركس. فقد اتاح انشاء المشافي العامة في وقت الازمات الاقتصادية سجن العاطلين عن العمل، وبالتالي امتصاص نقمتهم وحماية المجتمع ـ او بالاحرى النظام ـ من خطر اندلاع انتفاضات الجوع والخبز. ولهذا السبب لم يسجن فيها الاشخاص المعتبرون مجانين فقط، وإنما سُجن ايضاً الفقراء ذوو العاهات، والعجزة البائسون، والشحادون، والمتسكعون التائهون، والعاطلون عن العمل، والمصابون بالامراض الجنسية، والشاذون جنسياً، الخ. . يضاف الى ذلك العاهرات والفاسدون اخلاقياً. كل هؤلاء تم سجنهم واغلاق الابواب المحكمة عليهم بالرتاج ما دامت الازمة الاقتصادية رازحة، واعتبروا بمثابة يد عاملة احتياطية رخيصة جدا، فاذا ذهبت الازمة شرعت البورجوازية باستغلالهم الى اقصى حد ممكن. (١٠).

على المستوى المعنوي والاخلاقي كان العصر الكلاسيكي، او الكلاسيكية، تعتبر الجنون بمثابة لا شيء، بمثابة شيء غير موجود. وكانت تنظر الى خطاب المجنون على انه هذيان لا يؤدي الا الى الفراغ

والعدم وظلام الجهل المطلق. كان المجنون كالاعمى الذي ضل سواء السبيل، وانحرف عن جادة الحق والطريق المستقيم. لم يعد الجنون دلالة على عالم آخر مليء بالسحر والشعوذة كما كان عليه الحال في القرون الوسطى، لم يعد دلالة على العبقرية والشيطنة في الوقت ذاته، اصبح مجرد عدم وفراغ لا نهاية لهما. يضاف الى ذلك شيء اساسي ان الناس في القرن السابع عشر كانوا ينظرون الى الجنون بمثابة تعبير عن الحيوانية الكاملة. وكان الناس يتمتعون بالنظر الى المجانين من خلال الجدران والقضبان كما نتمتع نحن اليوم بالنظر الى الحيوانات الشرسة المقيدة في حديقة الحيوانات. وفي المشفى العام كان يتم تعذيب المجانين جسدياً، كأن يُربطوا بحبل الى السرير أو إلى الجدار، أو كأن تربط أيديهم وأرجلهم من خلف ويوضعوا في حظيرة الخنازير. لماذا كل هذا العنف؟ لأن المجنون كان يمثل الحيوان، لا أكثر ولا أقل. ولهذا كان ينبغي ان يربط وتغل يداه ورجلاه حتى وهو داخل السجن او ما يسمى «بالمستشفى».

العزل الثاني (بدءا من حوالى ١٧٩٣ وحتى اليوم)

عندما اصدر الفيلسوف ديدرو كتابه «ابن أخي رامو»، في اواسط القرن الثامن عشر (عام ١٨٦٢)، أعاد الاعتبار نسبياً للجنون الذي كان صوته قد خرس تماماً طيلة القرن السابع عشر. وهكذا عاد الجنون الى الظهور من جديد على مسرح الحياة اليومية والمنزلية. يكتب ديدرو في مؤلفه هذا: «في احدى الامسيات كنت اتمشى في احد الاماكن انظر كثيراً واتكلم قليلاً. . وفجأة هجم علي احد المخلوقات الغريبة التي لم يحرم الله هذه البلاد منها. كان هذا الشخص خليطاً من الغرور والانحطاط، والحسّ الصائب والاختلال»(١١).

ماذا يعني كتاب ديدور هذا في نهاية المطاف؟ ما هو مغزاه؟ يكتب فوكو قائلاً: ان هذا الكتاب يقول لنا بأن الاختلال قريب من الكائن، قريب من الانسان، انه متجذر في اعماق الطبيعة البشرية، وفيه تتجلى حقيقتها الفعلية بشكل مباشر. وفي حين كان ديكارت يرى أنه من الضروري تجاوز مخاطر الاختلال والهلاك المحيق به، فان ديدرو يرى على العكس انه من الاعماق الدفينة للاختلال يمكننا ان نتساءل عن سرّ العالم وحقيقة الكائن.

هكذا اذن يعود الجنون الى الظهور من جديد على مسرح الحياة والوجود في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وكان قد اختفى وراء القضبان والجدران منذ نهاية العصور الوسطى. وراح القلق ينتشر من جراء المباني العامة التي تضم هذه الكائنات المرعبة: المجانين. وراحت الشائعات والاساطير تنتشر حولهم. أصبح الساكنون في المنطقة المجاورة لمستشفى «بيستير» في باريس يظنون بأن مرضاً سرياً خطيراً قد خرج منه وهو يهدد الجميع. أصبح الجنون مرضاً معدياً كالبرص. وعندما انتشر وباء العام ١٧٨٠ في باريس، فكر الناس بالذهاب الى المشافي العامة وحرقها، لانهم ظنوا أنها هي سبب الوباء. ولكن بما انه من المستحيل الغاء المشافي العامة، فقد اخذ الناس يحلمون بمشافي «معقمة».

في ذلك الوقت لم يعد الناس يخلطون بين الارتباك العقلي والجنون التام، في حين أنهم في العصر الكلاسيكي كانوا يخلطون بينهما ويعتقدون بان الاختلال العقلي يتضمن في طياته الجنون. الآن، وبدءاً

من نهاية القرن الثامن عشر، اخذوا يفصلون بينهما. وراحوا يربطون بين الجنون والوسط الاجتماعي او التاريخي. فمثلاً راح الفرنسيون يظنون ان بعض انواع السوداوية (او الكآبة المبهمة) هو مرض خاص بالانكليز. كتب مونتسكيو يقول: «ان الانكليز ينتحرون دون ان يعرف احد السبب الذي يدفعهم لذلك. انهم ينتحرون وهم في أوج السعادة(١٢)». كما راحوا يربطون بين الدين والجنون ويتساءلون: الا يمثل التقى الزائد عن الحد وسطاً محبذاً وملائماً للجنون؟ يضاف الى ذلك ان الحضارة نفسها قد اصبحت موضع الاتهام، واعتقد انها تساعد على الجنون، في حين ان البساطة والاقتراب من الطبيعة البدائية يعتبر شيئاً واقياً من الجنون. وهكذا انقلبت الامور: ففي حين ان الناس في القرن السابع عشر كانوا يربطون بين الجنون والحيوانية، او بين الجنون والطبيعة البدائية المتوحشة، راح الناس في اواخر القرن الثامن عشر يعتقدون العكس.

عندئذ اخذت السلطات تخصص «منازل صغيرة» للمجانين بالمعنى الضيق للكلمة، أي للمجانين الذين فقدوا عقولهم نهائياً وبالكامل. وفصلت بينهم وبين المختلين جزئياً، الذين اعتبروا اقرب الى العقل منهم الى الجنون. وراح الشاذون جنسياً والعاهرون والعاهرات يحتجون على سجنهم مع المجانين، ويطالبون بانفصالهم عنهم. واخذت الانتقادات تظهر هنا وهناك ضد سجن جميع هؤلاء الناس مع المجانين، وتطالب باطلاق سراحهم. واستندت هذه الانتقادات على الحجة القائلة بان سجن هؤلاء الناس جميعا مع المجانين يؤدي في نهاية المطاف، وبمرور الزمن، الى فقدانهم لعقولهم نهائياً، فيصبحون بدورهم مجانين.

رافق هذا العزل الثاني (اي عزل المجانين عن كل ما عداهم بما فيهم الفقراء والعاهرات والشاذّون) تنظير اقتصادي واجتماعي جديد. كان التصنيع في بدايته، وكانت البورجوازية بحاجة الى كل الايدي العاملة الممكنة. ولذا فلم يعد هناك من مبرر لسجن الفقراء والشاذين مثلا، وانما ينبغي دمجهم في الامة والمجتمع والاستفادة من طاقاتهم، وراح منظرو البورجوازية ينتقدون سجن الفقراء والهامشيين والمتسكعين من وجهة نظر اقتصادية، مرة اخرى تظهر هنا ماركسية ميشيل فوكو، ومنهجيته في التحليل.

هكذا انحلت تحت تأثير عوامل عديدة اقتصادية، وغير اقتصادية، كل الاواصر القديمة التي كانت تربط الجنون بانواع الشذوذ الاخرى الخارجية عن خط المجتمع.

ولكن، في الوقت ذاته، طرحت مشكلة جديدة نفسها على المشرعين الذين يسنون القوانين. اصبح السؤال هو التالي: اين ينبغي وضع المجنون؟ في اية نقطة من الفضاء الاجتماعي؟ ذلك انه بعد مجيء الثورة الفرنسية الكبرى واعلان حقوق الانسان والمواطن لم يعد مسموحاً السجن التعسفي للناس. قبل الثورة، وفي إبان العهد الملكي، كان يحق لاي شخص أن يطلب من مركز الشرطة في حارته أو حيِّه أن يقبض على اي شخص آخر بتهمة أنه مجنون. بالطبع كان ينبغي عليه تقديم بعض الادلة في هذا الصدد. كانت المرأة تستطيع سجن زوجها بسهولة بتهمة الجنون، والعكس صحيح. ولكي تفعل ذلك كانت تذهب الى عند الكاتب الشعبي العمومي (العرضحالجي) الذي يسطر لها شكاواها من زوجها، بعد أن تعدد له تصرفاته الشاذة التي تبرر سجنه وتقنع السلطات بذلك.

بعد مجيء الثورة لم يعد مسموحاً القيام بمثل هذه التصرفات. اصبح في حكم الممنوع «القبض على

اي انسان وسجنه الا ضمن الحالات التي ينص عليها القانون وطبقاً للصيغ التي قررها». ما العمل اذن؟ كيف يمكن سجن «المجنون» دون خرق القانون؟ وكيف يمكن منع الاسرة من سجن احد اعضائها اذا ما قررت ذلك ورأته لازماً؟

كان الطبيبان تنيون وكاباني قد اجتازا الخطوة الحاسمة عندما توصلا الى الفكرة التالية: يمكن منذ الآن فصاعداً حجز المريض او المجنون في المصح لكن مع عدم اغلال يديه بالسلاسل والقيود كما كان عليه الحال في السابق. وهكذا يصبح يتمتع بحرية نسبية. صحيح أنه لا يزال مسجوناً ولكنه لم يعد مقيداً داخل السجن. لكن فكرة هذين الطبيبين بقيت نظرية حتى جاء عهد بينيل الفرنسي، وتوك الانكليزي، اللذين طبقاها عملياً. هذا هو التحرير الذي يتحدثون عنه، ويصمون الآذان به، وهكذا يردد كل الناس كالببغاوات أن بينيل وتوك والاطباء الذين جاؤوا بعدهما قد حرروا المجانين لأول مرة. فوكو يقرر العكس، ويقول انهما قد زادا من معاناته واستلابه عندما حرراه جسديا وقيداه معنوياً، والتقييد المعنوي لا يقل قسوة عن التقييد الجسدي ان لم يزد. كما انهما أديا الى محو كل خصوصية للجنون فأصبح خاضعاً للمعايير الاجتماعية الاكثر رسوخا.

لكن كيف حصل هذا التحرير ـ الاستلاب؟ وكيف ولد مستشفى المجانين الحديث «العصفورية» الذي حلّ نهائياً محل المشافي العامة التي سادت الفترة السابقة بكل قيودها وسلاسلها؟ يروي فوكو أن فيليب بينيل(١٣) قد كلف العام ١٧٩٣، بضع سنوات بعد الثورة، بادارة قسم المجانين في مستشفى بيسيتر. كان المرضى الاكثر خطورة يوضعون هناك، وتغلّ أيديهم بالسلاسل والقيود. وقد حاول تحريرهم من هذه القيود ونجح في ذلك. وفي العام ١٧٩٥ أجرى العملية نفسها في مستشفى سالبترير الخاص بالنساء. في انكلترا قامت عائلة وليم توك بالعملية ذاتها، وانشأت مصح يورك في العام ١٧٩٦. وبهذا الشكل اصبح بينيل وتوك في نظر الجمهور البطلين اللذين حررا المجانين ونزعا من ايديهم القيود والاغلال وعاملاهم معاملة «انسانية». ولكن كل ذلك في نظر فوكو ليس الا عملاً رمزياً لا اهمية له في واقع الحال. ذلك ان بينيل وتوك لم يلغيا الممارسات السابقة للحجز والسجن، وانما زاداها قوة. إن عاطفتهما الانسانية مشكوك فيها. فهما اذ حرما المجنون من حقيقته، اي من اختلافه وجنونه، قد ارادا اخضاعه للنواميس الاجتماعية البورجوازية الاكثر صرامة. ذلك ان المصح النفسي الذي اسسه تورك وبينيل يخضع المريض لضبط اخلاقي لا ينقطع. اصبح المريض يخضع للرقابة الاخلاقية والقسر الديني (١٤). اصبح يشعر بالخطيئة والذنب في كل لحظة. اصبح المجنون مراقباً في كل حركاته وسكناته: اصبح مادة للملاحظة والدراسة. اصبح كل انحراف عن النواميس الاجتماعية السائدة يعرضه للمعاقبة. وهكذا لم يعد للمجنون من وجود الا من خلال هيئته الخارجية وشكله الخارجي. وهكذا اصبحت حقيقته الداخلية مطموسة ومحذوفة. وهذا يبرهن ـ بحسب رأي فوكو ـ على الطابع الوهمي لكل التصنيفات والمعارف الطبية النفسية.

في هذا المناخ من المراقبة والمحاكمة ظهر شخص جديد سوف تكون له اهمية ضخمة في المصحات النفسية هو: الطبيب النفسي، ممثل السلطة. انه كائن ينتمي الى جهة العقل والاخلاق العالية المعترف بها (= اخلاق البورجوازية)، وهو يمثل السيادة والسلطة، وهو الوسيط بين العقل والجنون. عندئذ اصبح

المجنون في المصح النفسي، طبقا لمفاهيم بينيل وتوك، بمثابة الطفل الذي ينبغي تصحيحه وتربيته من جديد.

كان بينيل قد استعاد بعض اساليب المعالجة المستخدمة في العصر الكلاسيكي، ولكن بعد اسباغ الصفة الاخلاقية والقمعية عليها. لم تكن المعالجة المتبعة سابقاً في العصر الكلاسيكي نفسية فقط او طبية فقط، وإنما كانت كليهما على السواء. كانوا يضعون المريض، مثلاً، تحت الدوش «الماء البارد» لكي يرطبوا روحه. بمجيء بينيل اصبح استخدام الدوش، قانونياً، تشريعياً. لم يعد يرطب وانما يعاقب. اصبحوا يطبقونه على المريض عندما يرتكب غلطة ما. واذا ما قاوم المريض عملية التطبيع والخضوع معنوياً واخلاقياً للقيم البورجوازية فانه يحشر في اعماق المصح، واذا امتنع عن تأدية العمل العضلي المكلف او اذا ما ارتكب ولو سرقة بسيطة، فانه يوضع في زنزانة خاصة. من المعروف أن الامتناع عن العمل والسرقة يشكلان اكبر خطيئتين يمكن ان يرتكبها الانسان في المجتمع البورجوازي.

فرويد لم يفهم صوت الجنون.

كان المصح النفسي قد ترسخ على هيئة بنية معقدة متكاملة في اوائل القرن التاسع عشر، وهو الذي ادى فيما بعد الى تشكيل مؤسسة الطب النفسي كما نعرفها نحن اليوم. ان هذه المؤسسة تؤكد على دور الطبيب النفساني وتمجيد هذا الدور حتى درجة التأليه. في العصر الكلاسيكي لم يكن الطبيب يلعب اي دور علاجي أو معنوي، وإنما كان دوره يتمثل بشكل اساسي كحارس. اما في العصر الحديث فقد اصبح شخصية اساسية في المصح، ليس كعالم طبيب، وإنما كحكيم وكوصي على القانون الاخلاقي والقضائي. وهكذا يرتمي المريض كالطفل القاصر في احضان الطبيب، وتستلب منع ارادته لكي تذوب في ارادة الطبيب الذي يتحول الى شخصية اسطورية قادرة على صنع المعجزات. ونتج عن ذلك علاقة خاصة تتمثل بالمعادلة التالية: طبيب ← مريض. وتم ذلك الى حد ما بتواطؤ المريض نفسه. وهكذا اخذ كل الطب النفسي في القرن التاسع عشر يتجه شيئاً فشيئاً نحو فرويد الذي اخذ لاول مرة بعين الاعتبار هذه المعادلة او هذه الحقيقة. لقد نزع فرويد كل الهالات الاسطوريةعن المصحات النفسية، ولكنه ضخم من اهمية الطبيب وقدراته على العلاج والشفاء، وجعل منه شخصا شبه آلهي. لانه لم يحذف هذه البنية الاخيرة كما حذف غيرها فانه لم يستطع ان يفهم ظاهرة الاختلال. ولم يستطع ان يفك الغاز صوت الجنون. لنستمع الى فوكو يتحدث عن فرويد ايجاباً ثم سلباً: «لقد نزع فرويد الاساطير عن كل البنى الموجودة في المصحات النفسية، لقد حذف الصمت والنظرة والغى تشخيص الجنون عن طريق تحديقه في مرآة منظره الخاص بالـذات، واخرس كل اصوات الادانة. ولكنه في مقابل ذلك ضخّم من مزايا الطبيب المداوي ووصل بمنزلته تقريبا الى درجة الألوهة. (. . .). لقد جعل كل الوظائف والبنى الموجودة في المصح النفسي والتي كان بينيل وتـوك قد انشأهما تنزلق لكي تتجمع في يد الطبيب. لقد انقذ بالفعل المريض من وجوده في المصح، ذلك الوجود الذي استلبه فيه «محرروه»، ولكنه لم ينقذه مما كان يمثل الشيء الاساسي في ذلك الوجود (. . .) ان الطبيب بصفته شخصية مستلِبة يبقى ويظل مفتاح التحليل النفسي. ربما لأن فرويد لم

يحذف هذه البنية الاخيرة، بل وظف فيها كل ما كان في المصح النفسي من قمع وسلطات، فإن التحليل النفسي لن يستطيع ابداً أن يسمع صوت اللاعقل، ولن يستطيع أن يفك ألغاز علامات الجنون»(١٥).

الخلاصة

لكي نجمل كل ما قلناه سابقا في كلمات معدودة، ونعود الى منطلقنا في بداية هذا الحديث، فإننا سنقول ما يلي: إن كتاب فوكو يتعرض بالتحليل والدرس للمسألة التالية: كل مجتمع في العالم، وكل ثقافة بشرية تطرح على نفسها مسألة حدودها القصوى التي لا يمكن ان تتعداها. فمثلاً لا تستطيع أية ثقافة أو أي مجتمع ان يسمح بحرية كاملة فيما يخص شؤون الجنس، وقس على ذلك مسائل السياسة والاخلاق والدين وحرية الكلام والتعبير. ولذلك فكل مجتمع يرسخ اخلاقية محددة خاصة به تتغير وتتحول بتعاقب العصور والازمان(١٦). اذن في كل عصر وفي كل مجتمع هناك قوانين قسرية، هناك قوانين اكراهية. هذا شيء محتوم لا بد منه. ولذلك فان الافراد الذين يخترقون هذه القوانين سوف ينصب عليهم غضب المجتمع لا محالة ويقصيهم عن ساحته وربما لجأ الى تصفيتهم جسدياً. هنا نعود الى الفكرة الفلسفية الاساسية التي ذكرناها في بداية هذا الحديث، إن فوكو لا يكتفي بتفسير ظاهرة الجنون عن طريق ربطها بالاوضاع الاقتصادية والاجتماعية فحسب، وانما يربطها بظواهر كونية تتجاوز كل الثقافات وكل الشعوب. نستطيع ان نجد في كتاب «تاريخ الجنون» عشرات العبارات والتحليلات الماركسية كما يقول بورديو في مقاله المذكور آنفا، ولكن فوكو يبين أن حجز المريض من قبل مؤسسات الطب النفسي، أو ممارسة التطبيع السيكولوجي عليه، لن يكون لهما إلا أهمية محدودة، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الا وظيفتهما الاقتصادية في المجتمع. ان الموضوع يتجاوز اذن مسألة التفسير الاقتصادي للتاريخ دون ان يلغيه، وذلك لكي يشكل ظاهرة انتروبولوجية ومقولة كونية عامة(١٧).

هكذا استطاع ميشيل فوكو ان يجعل من الجنون ظاهرة نسبية اجتماعية متغيرة، بعد ان نزع عنها هالات الاسطرة والادلجة واغشية الرعب والسحر. وهذه هي ميزة كل فكر نقدي وتحليلي خلّاق. لقد بين ان الجنون ظاهرة تاريخية ثقافية، وليست ظاهرة طبيعية أزلية. إنها تخص الظروف والمشاكل الاجتماعية اكثر مما تخص عالم الطب والعلاج. ان للجنون تاريخا يختلف باختلاف العصور والبيئات والمجتمعات(١٨). باختصار، ان للجنون تاريخيته المحددة.

لقد اراد فوكو التقاط لغة المجنون وخطاب المجنون في براءته الأولية، وذلك قبل ان يتدخل فيه علم النفس الحديث والطب النفسي الحديث. ان فوكو يرفض لغة العقل، وامبريالية العقل، وتدجين العقل لظاهرة الجنون(١٩). انه يريد ان يعطي لهؤلاء المستبعدين المهمشين حق الكلام والوجود، يريد ان يخرجهم من عزلتهم المريرة التي سجنهم فيها الطب النفسي والمجتمع البورجوازي الواثق من نفسه وقيمه الى حد الغرور. ولكن ذلك كله لم يعجب قسماً كبيراً لا يستهان به من الاطباء النفسيين ومؤسسة المصحات النفسية. لقد انكروا على فوكو إهماله المقصود للجانب الطبي اثناء دراسته للجنون، وتركيزه بشكل كامل على الجانب الثقافي والحضاري للأمراض العقلية. ولكننا نجد الان ان الكثيرين منهم قد تراجعوا عن

مواقفهم الغاضبة والرافضة، واصبحوا يقرون بأهمية الانتقادات التي وجهها اليهم المفكّر.

إن السؤال المركزي والاساسي الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: هل الجنون مرض يتعلق بالحرية، أي مرتبط بتنظيم مؤسسات القمع والاقصاء في المجتمع، أي انه حقيقة طبيعية وبيولوجية خاصة بالانسان؟ ليس من السهل الاجابة بشكل قاطع على هذا السؤال. هذا مع العلم ان البحوث الحديثة قد كشفت عن ارتباط بعض انواع الامراض العقلية بالمجتمعات الحديثة الصناعية. هذا ما بينه جورج ديفرو في كتابه «مقالة في الطب النفسي العرقي العام». يرى هذا المؤلف أن الأمراض الفصامية الشيزوفرينية الاكثر شيوعاً هي خاصة بالمجتمعات الغربية المتقدمة، وهذا القول يذهب في اتجاه نظرية فوكو باعتبار الجنون ظاهرة مجتمعية حضارية. ليس غريبا والحالة هذه ان نجد ان الانتحار والامراض العقلية معدومة في بعض المجتمعات البدائية ومنتشرة جداً في السويد مثلا. هنا نجد انفسنا مضطرين للاتفاق مع فوكو على رفض استخدام منهجية الطب النفسي من اجل فهم ظاهرة الجنون او معالجتها. ذلك ان تشخيصات الطب النفسي وتصنيفاته تمثل استراتيجيات تاريخية وسياسية للاقصاء والاستبعاد. ان كشف فوكو هذا يمثل ثورة كوبرنيكية في مجال التاريخ العام للفكر.

كما ونجد انفسنا نتفق معه على القول بان العقلانية الديكارتية الصارمة ليست الا اداة لاقصاء الانسان واستبعاده واخضاعه[٢٠]. ذلك انها اذ تحذف الجنون من ساحة المجتمع والتاريخ تحذف جزءاً منا نحن بالذات. إننا لا نستطيع ان نعيش بالعقل والحسابات الصارمة الدقيقة طيلة الوقت. ان الجنون يسكن تحت جوانحنا ويتلفلف في أعماق اعماقنا شئنا أم أبينا. إنه لغة سرية تتحكم بعواطفنا وشهواتنا، لغة تخترق كل اللغات. ولكي نتوصل اليه ينبغي ان نتخلى ولو للحظة عن هذه العقلانية الديكارتية الصارمة، من أجل ان نحفر بعيدا وعميقا حتى نصل اليه: الى تلك الحقيقة الجوهرية. لقد علمتنا التجارب انه غالباً ما نستطيع التوصل الى الحقيقة عن طريق اغتصاب العقل واختراق حدوده القاسية: أي في لحظة جنون وعن طريق الجنون.

لقد سبق كتاب فوكو حساسية زمنه بعشر سنوات على الاقل، ولكنه ما لبث، بعد أحداث أيار ١٩٦٨، أن انتشر في البيئات الطلابية والثقافية انتشار النار في الهشيم. وعندئذ استطاع ان يثير حركة كبيرة في اوائل السبعينات هي الحركة المضادة للطب النفسي. دعت هذه الحركة الى ادراج المجانين في المجتمع شيئاً فشيئاً، بدلاً من سجنهم، وإبعادهم الذي يزيد في جنونهم بدلاً من أن يزيله أو ينقصه. وقد خطت خطوات لا بأس بها في هذا المضمار خصوصا في ايطاليا. كما وساهم كتابه في تهميش ما يسمى «بالتحليل النفسي»، وفضح العوبته واساليبه، في الضحك على الناس وابتزازهم مادياً ومعنوياً. باختصار، لقد أدى هذا الكتاب مع كل الحركة التي رافقته الى اتساع حدود العقل اذا جاز التعبير، لكي يصبح اكثر سماحاً وقبولاً للآخرين: أي لكي يصبح اقل دوغمائية وكلاسيكية وتحجراً. يضاف الى ذلك ان هذا الكتاب قد ساهم في تحطيم اسطورة النزعة المركزية الاوروبية والعقلانية الاوروبية التي تعتبر كل الثقافات والحضارات الاخرى «بدائية»، أو لاغية بالقياس إليها. لقد اضطرها الى تحجيم ذاتها ولو قليلاً. ولعله ليس من قبيل المصادفة ان يصدر كتاب فوكو هذا في وقت انتزاع الجزائر لاستقلالها، الشيء الذي ادى الى تشكيك فرنسا بذاتها وتصميمها وغطرستها. إن كتاب ميشيل فوكو على المستوى الفلسفي يمثل في احد ابعاده استخلاص

العبر والدروس من فشل المغامرة الاستعمارية، هذه الدروس التي استخلصها على المستوى السياسي رجل تارخي هو: شارل ديغول.

في نهاية الكتاب يدفع فوكو بمنهجيته حتى النهاية ويرى ان على العقل ان يبرر ذاته امام الجنون وليس العكس. صحيح انه يقصد بالجنون هنا جنون العباقرة من امثال فان غوغ، ونيرفال، وهولدرلين، وانطونين آرتو، وبخاصّة فريدريك نيتشه. ولكنه مع ذلك يقدم واحدا من اجمل انواع المديح التي حظي بها الجنون. قبل ان نختتم هذا القسم الاول من الدراسة، سوف نقدم معنا ترجمة حرفية لهذا المقطع الملتهب ـ آخر مقطع ـ من تاريخ الجنون:

«ليس الجنون الا قطيعة مطلقة للأثر (اي للعمل الفني او الادبي او الفلسفي). إنه يشكل اللحظة التكوينية للالغاء الذي يؤسس في الزمن حقيقة الاثر. انه يحدد له الحدود الخارجية وخط الانهيار والوجه الجانبي للفراغ. ان اعمال آرتو «أو اثاره» تمتحن في الجنون غيابها الخاص. ولكن هذا الامتحان او هذه المعاناة واستعادة هذه المعاناة بشكل لا يفتر فيها بعد، وكل هذه الكلمات المقذوفة في وجه الغياب الاساسي للغة، وكل فضاء المعاناة الجسدية والرعب هذا الذي يحيط بالفراغ أو يتواقت معه، كل ذلك يشكل شيئاً واحدا هو الأثر ـ أي الانحدار نحو هاوية انعدام الأثر. لم يعد الجنونُ الفضاءَ الحائر الذي يمكن ان تتجلى فيه الحقيقة الأصلية للأثر، وإنما اصبح القرار الذي يتوقف عنده الأثر نهائياً، ويتلع برأسه، أبدياً، على التاريخ. لا يهم بالضبط تحديد ذلك اليوم الذي جُنَّ فيه نيتشه نهائياً. (كان ذلك في خريف ١٨٨٨)، ذلك اليوم الذي بدءا منه اصبحت نصوصه تنتمي الى مجال الطب النفسي وليس الى مجال الفلسفة. لا يهم. كل نصوصه بما فيها البطاقة البريدية التي ارسلها من ستراندبرغ تنتمي الى نيتشه. كلها ذات قرابة قريبة واواصر لا تنقطع مع كتاب «اصل التراجيديا». ولكن هذه الاستمرارية او هذه الوحدة المتكاملة لا ينبغي ان نبحث عنها على مستوى نظام ما، أو على مستوى موضوعاتية محددة، ولا حتى على مستوى حياة نيتشه ووجوده. ذلك ان جنون نيتشه، اقصد انهيار فكره، هو الشيء الذي بوساطته انفتح فيه هذا الفكر على العالم الحديث. ان الشيء الذي جعل تحققه متعذر الوجود آنذاك، يجعله ممكناً لنا اليوم، والشيء الذي اغتصبه من نيتشه يقدمه لنا بكرم الان. هذا الكلام لا يعني بالطبع ان الجنون هو اللغة الوحيدة المشتركة بين الأثر والعالم الحديث ـ إننا نقع عندئذ في خطر حزن التشاؤم واللعنات السوداوية، هذا الخطر المعاكس للتحليل النفسي ـ وإنما يعني ان الاثر الذي يبدو عليه الانغماس في العالم حيث يكشف فيه عن لامعناه والذي يتمحور فيه بوساطة الاعراض المرضية فحسب، يستطيع عن طريق الجنون ان يحتوي في احشائه زمن العالم ويسيطر عليه ويقوده. ان الأثر يفتتح عن طريق الجنون الذي يقطعه فراغاً، زمناً من الصمت، سؤالاً بلا جواب. انه يحدث تمزقاً لا دواء له يجعل العالم مضطراً لأن يتساءل ويتساءل (. . .). إن منطقة الجنون التي ينهار فيها الاثر هي فضاء عملنا. إنها الطريق اللانهائي لإنهائه. انها مهمتنا الممزوجة بالتبشير والتأويل. ولهذا فلا يهمنا كثيراً ان نعرف متى وفي اية لحظة تسلَّل فيها صوت الجنون الاولي الى كبرياء نيتشه وتواضع فان غوغ. ذلك ان الجنون ليس الا اللحظة الاخيرة للأثر، والأثر يؤجل الى ما لا نهاية هذه اللحظة ويدفع بها نحو حدوده القصية. ذلك انه حيث يوجد اثر فلا جنون. ومع ذلك فالجنون معاصر للاثر ومصاحب له، لأنه يفتتح زمن حقيقته. إن اللحظة التي يولد فيها الاثر والجنون معا ويكتملان هي بداية

الزمن الذي يجد فيه العالم نفسه مجدَّداً عن طريق هذا الاثر ومسؤولا عن هويته امامه.

يا لها من خدعة جديدة، ومن انتصار للجنون جديد. ذلك ان هذا العالم الذي ظن انه يحدد للجنون الحدود ويحجمه ويبرره عن طريق التحليل النفسي، يجد نفسه الآن مضطراً لأن يبرر ذاته امامه، لأنه في جهوده ونقاشاته وصراعاته يحدد نفسه بالقياس الى آثار كآثار نيتشه، وفان غرغ، وانطونين آرتو. ولا شيء فيه ـ في هذا العالم ـ وبخاصة ما يتعلق بمعرفته بالجنون يضمن له ان آثار الجنون هذه تبرر له الوجود»(٢١).

٢ ـ الكلمات والاشياء (١٩٦٦) (اركيولوجيا العلوم الانسانية)

ربما كان هذا اشهر كتاب لميشيل فوكو. على كل حال انه هو الذي فجر شهرته في الداخل والخارج. وفيه يتعرض لمسألة مختلفة تماماً وربما معاكسة لما كان قد تعرض له في «تاريخ الجنون». كان تاريخ الجنون ـ كما رأينا ـ يهدف بشكل اساسي الى التحدث عن تجربة المغايرة والاختلاف والشذوذ: اي عن تجربة الجنون في جَدَل الذات والآخر، أو النفس والآخر. كان «تاريخ الجنون» قد انصبّ على دراسة الآخر المختلف؛ على دراسة ذلك الشبح المستبعد من نعيم الحضارة الغربية البورجوازية، ودراسة الحدود القصوى التي لا يمكن لهذه الحضارة ان تسمح بتجاوزها. كان مركزا على الوجه السالب للغرب. والآن، في هذا الكتاب، (الكلمات والاشياء)، ذي الاهمية الفلسفية الضخمة، يركز فوكو التحليل على الذات نفسها، على الأنا الغربية والهوية الغربية، وعلى انجازاتها المعرفية والعلمية ـ أي على وجهها الموجب. إنه أيضاً، كما يوحي بذلك عنوانه الثانوي، يهدف الى سبر اغوار الفكر الغربي خلال اربعة قرون تقريباً، (من النصف الثاني للقرن السادس عشر الى النصف الثاني للقرن العشرين)، وذلك لكي يكتشف الكيفية التي تشكلت عليها العلوم الانسانية، لكي يدرس مصدرها الدقيق ومنشأها الاركيولوجي العميق.

في هذا الكتاب، شيئان مهمان تنبغي الاشارة اليهما: الاول شاقولي يخص الزمان، والثاني افقي يخص المكان.

على مستوى الزمان: اكتشف فوكو قطيعتين معرفيتين «ابستمولوجيتين» كبيرتين على مدار هذه القرون الاربعة، الاولى تفصل بين العصور الوسطى ونظرتها للعالم وبين نظرة العصر الكلاسيكي، وتتموضع في بداية القرن السابع تعشر. والثانية تفصل معرفة العصر الكلاسيكي ورؤياه للعالم عن المعرفة الحديثة التي لا نزال نعيش ضمن اطارها حتى هذا اليوم، وتتموضع حوالى الثورة الفرنسية.

قبل ان نتحدث عن القطيعة الاولى سوف نقول كلمة مختصرة بشأن العصور الوسطى. يمكن القول إن نظرة العصور الوسطى للكون كانت تتمحور حول مفهوم التشابه والمحاكاة، اي تشابه اشياء العالم بعضها مع البعض الآخر، في لعبة متسلسلة لا نهاية لها. وكانت المعرفة تستند على النظرة الساذجة المليئة بالدهشة امام ظواهر العالم، وتستند ايضا على السحر والتأليه وعدم الاعتراف باصطلاحية اللغة. كانت اللغة وكلماتها عبارة عن علامات تشبه علامات الطبيعة الاخرى من نباتات وحيوانات واسماك وبحار وجبال. كانت اللغة بحد ذاتها طبيعة او جزءا من الطبيعة. وكان يكفي ان تلفظ كلمة ما ـ كلمة بحر مثلا

- حتى تسحضر في ذهنك فوراً صورة الشيء المعني بها، وكأن بينهما قرابة طبيعية لا مجال للشك فيها، او للتمييز بينهما. كانت العلامة هي الشيء، والشيء هو العلامة، وبما ان الله هو الذي خلق الاشياء واللغات فقد وضع لكل اسم مسمى يرتبط به بالضرورة، ويدل عليه بشكل لازم. يكتب فوكو في «الكلمات الاشياء»: «بصيغتها الاولى وكما اعطاها الله للبشر، فإن اللغة كانت علامة مؤكدة على الاشياء بشكل مطلق. كانت شفافة كل الشفافية، لأن اللغة كانت تشبه الاشياء. كانت الكلمات قد اودعت على سطح الاشياء التي تدل عليها تماماً كالقوة المكتوبة في جسد الاسد، او كالهيبة الملكية في نظرة النسر، او كتأثير الكواكب المطبوع على جبهة البشر، وذلك بواسطة ملكة التشابه هذه».

وكان الناس يعتقدون انه لم يكن هناك في البداية الا لغة واحدة قدمها الله للبشر هدية، ولكنه فيما بعد عاقبهم على معاصيهم وانزل بهم البلاء في بابل، ودمرها مع تلك اللغة السحرية العجيبة التي لم يبق منها اليوم الا نتفٌ وآثار. وهكذا تولدت اللغات العديدة التي لا تستطيع التفاهم فيما بينها الا عن طريق الترجمة كاللاتينية واليونانية وغيرهما. من بين هذه اللغات جميعها كانوا يعتقدون ان العبرية هي التي احتفظت وحدها بأواصر حقيقية مع اللغة المقدسة الضائعة. لماذا؟ لأن الله لم يشأ ان ينسى الناس العقوبة التي حلت ببابل فتمحى من ذاكرتهم، ولأنها لغة التوراة والكتاب المقدس، أي اللغة التي اختارها الله لمخاطبة البشر، ولأنها اخيراً لغة الميثاق(٢٣).

القطيعة الابستمولوجية الأولى

حصلت في بداية القرن السابع عشر كما ذكرنا سابقاً، وقد رافقت بشكل ما انبثاق اللحظة الديكارتية. في هذه الفترة من التاريخ توقف الفكر عن التحرك داخل جدران التشابه والمحاكاة. لم تعد المحاكاة المملة اللانهائية وسيلة للمعرفة كما كان عليه الحال إبان العصور الوسطى. اصبحت تدل على الوهم والارتباك ومهاوي الخطأ والضلال. لقد نضج أناس القرن السابع عشر واصبحوا عقلانيين. ويرى فوكو بأن النقد الديكارتي لمفهوم التشابه والمحاكاة، الذي كان يمثل اداة المعرفة في العصور الغابرة، يختلف عن نقد باكون الذي كان لا يزال يتأرجح بين معرفة العصور الوسطى والمعرفة الجديدة التي افتتحها العصر الكلاسيكي. لقد حسم ديكارت الموضوع نهائياً وأقصى اداة التشابه من ساحة المعرفة. هذا لا يعني أنه ألغى المقارنة بين الاشياء كوسيلة للمعرفة. على العكس، لقد اعترف لها بشرعيتها في الوجود. ولكن المقارنة اصبحت تعتمد على وحدات قياس صغيرة ودقيقة من أجل دراسة اشكال الاشياء واحجامها وتحديد ليس فقط اوجه التشابه بينها، وانما اوجه الفرق والاختلاف أيضاً. اصبحت الرياضيات الديكارتية في العصر الكلاسيكي اداة للقياس والمقارنة بين الاشياء بصفتها علماً كونياً عاما للنظام، حتى بالنسبة للاشياء التي تتعذر على القياس عادة. ولكن ينبغي الا تخطئنا آراء مؤرخي الافكار الذين يتحدثون عادة عن تأثير «الميكانيك الديكارتي»، او «النمط النيوتوني»، على كل المعرفة الكلاسيكية. في الواقع ان الشيء الاساسي في المعرفة الكلاسيكية او الشيء الجوهري الذي يحدد «ابستمي» العصر الكلاسيكي، اي نظام فكره، ليس هو ذوبان كل انواع المعرفة القياسية او التجريبية في الرياضيات او تطبيق الرياضيات والميكانيك

الديكارتي على الطبيعة، وانما هو علاقة كل المعارف والعلوم بالنظام العام للاشياء او بنظام العلاقات.
ان هذه العلاقة بالنظام العام للاشياء او بنسق الاشياء هي التي تميز معرفة العصر الكلاسيكي كما كان التأويل اللانهائي يميز معرفة العصور الوسطى وحتى نهاية القرن السادس عشر. وبما ان معرفة القرن السادس عشر كانت تعتمد على اداة التشابه ودراسة اوجه التماثل بين الاشياء، فان معرفة العصر الكلاسيكي قد اصبحت تعتمد على العلامات بصفتها وسائل لتشكيل المعارف التجريبية عن طريق دراسة أوجه التماثل والاختلاف. ماذا حصل للعلامة في العصر الكلاسيكي؟ كيف انشقت العلامات في نهاية العصور الوسطى في منتصفها وكفت عن ان تكون أسراراً مودعة على سطح الاشياء، من اجل ان تتيح المجال لولادة العصر الكلاسيكي والعقلانية الكلاسيكية؟ هذا هو السؤال الذي يطرحه ميشيل فوكو. وهنا تكمن اهمية منهجيته الاركيولوجية. انه عندئذ لا يعود يرجع كل شيء في العصر الكلاسيكي الى تأثير ديكارت ونيوتن، ورياضيات الاول وفيزياء الثاني، وانما يعيد كل شيء بما فيه ديكارت ونيوتن الى طبقة تحتية اركيولوجية اكثر عمقاً تشكل الاساس الذي ارتكزت عليه المعرفة الكلاسيكية بمجملها. هذا الشيء الاساسي هو تغير نظام العلامات ومفهوم العلامة في العصر الكلاسيكي. لم تعد العلامات انذاك مرتبطة بالاشياء بشكل اجباري، سري وسحري، وانما اصبحت منفصلة عنها. لقد اصبحت اللغة اصطلاحية وحيادية. اصبحت مهمة العلامة «او الكلمة» تتمثل في ترجمة المعرفة ودراسة الروابط بين الاشياء الى اقصى حد ممكن من الدراسة والفهم. اصبحت العلامة اداة لتحليل الواقع وتنضيد اجزائه وفرزها وترتيبها على هيئة جدول تصنيفي عام. وعندئذ يصبح الواقع والعالم من بدايته الى نهايته قابلا للتصنيف والتنضيد والتحليل.
يقول فوكو: «ان العلامة في الفكر الكلاسيكي لا تمحو المسافات (اي المسافات بين الاشياء) ولا تلغي الزمن، بل، على العكس، إنها تتيح بسط المسافات والزمن ونشرها واجتيازها خطوة خطوة. بالعلامة اصبحت الاشياء قابلة للتمايز، واصبحت تحافظ عى ذاتها داخل هوياتها ضمن عملية الحلّ والعقد. وهكذا دخل العقل الغربي لاول مرة في عهد المحاكمة والتمييز»[٢٣]. ثم يقول مضيفاً ومختتمًا هذه النقطة: «اذا ما تفحصنا الفكر الكلاسيكي على المستوى الذي جعله ممكن الوجود اركيولوجياً وجدنا ان انحلال العلاقة بين العلامة والمشابهة، في بداية القرن السابع عشر، قد ادى الى انبثاق هذه الأشكال الجديدة للمعرفة المتمثلة بنظرية الاحتمالات، والتحليل والتنضيد والترتيب، والنظام الكوني واللغة الكونية. حصل كل ذلك لاعلى هيئة موضوعات متتابعة متولدة الواحدة عن الاخرى، وانما على هيئة شبكة فريدة من الضرورة او الضرورات. ان هذه الشبكة الفريدة هي التي اتاحت وجود هذه الشخصيات الفردية التي ندعوها هوبز، او بيركلي، او هيوم، او كونديلاك»[٢٤].
وهكذا ظهرت في العصر الكلاسيكي علوم القواعد العامة والتاريخ الطبيعي وتحليل الغنى والنقود التي تأسست على القاعدة الاركيولوجية نفسها لنظام اللغة والعلامات الجديد. تمثل هذه العلوم دراسة النظام في مجال الكلمات والكائنات والحاجات. لقد استمرت هذه العلوم الجديدة طيلة الفترة الكلاسيكية، أي من حوالى سنة ١٦٦٠ الى سنة ١٨٠٠ تقريباً، أو ١٨١٠. وأما حدودها المعرفية فتمتد، بالنسبة لعلم اللغة، ما بين لانسلو، مؤسس القواعد العامة، وبوب، احد مؤسسي فقه اللغة اوالفللوجيا التي سادت العصر الحديث كما سنرى فيما بعد. وبالنسبة لعلم البيولوجيا ما بين راي (مؤسس التاريخ الطبيعي) وكوفييه (مؤسس علم البيولوجيا الحديث). وبالنسبة لعلم الاقتصاد ما بين بيتي (احد مؤسسي تحليل الغنى والنقود)

وريكاردو مؤسس علم الاقتصاد الحديث بالمعنى الفعلي للكلمة. ان علم القواعد العامة والتاريخ الطبيعي وتحليل الغنى والنقود تنتمي كلها الى الفضاء الابستمولوجي نفسه، الذي افتتحه خطاب العصر الكلاسيكي ونظام العلامات الخاص به. وكذلك الامر فيما يخص فقه اللغة والبيولوجيا وعلم الاقتصاد الحديث، فتنتمي هي الاخرى ايضا الى فضاء ابستمولوجي واحد، هو فضاء حداثتنا الذي حل محل الفضاء الابستمولوجي الكلاسيكي المذكور آنفا. هذه هي الفكرة الثورية التي جاء بها كتاب «الكلمات والاشياء» والتي تعتبر جديدة كليا بالنسبة لتاريخ الفكر. سوف نتوقف عندها فترة اطول عندما نتناول الجانب الافقي من الكتاب. اما الان فننتقل الى التحدث عن قطيعة الحداثة.

القطيعة الابستمولوجية الثانية

قلنا سابقاً، إن العصر الكلاسيكي قد امتد مسافة مائة وخمسين عاماً، أو اكثر، أو أقل: أي من حوالى ١٦٥٠ الى حوالى ١٨٠٠ ـ ١٨١٠، ماذا حصل بعد ذلك؟ قطيعة ابستمولوجية؟ نعم. ومفاجئة ايضا. قطيعة سرية اركيولوجية، وانزياح في الطبقات التحتية الباطنية للفكر. سوف اترك ميشيل فوكو يتحدث باسلوبه المشبوب عن هذه القطيعة المعرفية الغامضة التي واكبت بشكل ما قطيعة سياسية لا تقل عنها خطورة، أو أهمية، إن لم تزد، هي: الثورة الفرنسية. يقول: «لقد لزم ان يحصل حدث اساسي خطير لكي تنحل معرفة العصر الكلاسيكي وتنهار، وتولد بالتالي معرفة جديدة لم تخرج من سياجها كليا حتى الان. لا ريب في ان هذا الحدث هو من اكثر الاحداث التي شهدتها الثقافة الغربية عمقا وجذرية.

إننا لا نزال نجهل هذا الحدث الى حد كبير، لاننا لا نزال نسكن في طياته ـ في الشقّ الذي افتتحه. ان ضخامة هذا الحدث والطبقات الارضية العميقة التي اصابها بالزلزلة، وكل العلوم والوضعيات التي زعزعها واعاد تركيبها من جديد، والقوة الملكية التي اتاحت له ان يجتاز خلال بضع سنوات فقط كل فضاء ثقافتنا، كل هذا لا يمكن تقديره وقياس حجمه او اهميته الا بعد القيام بتحرٍ واسع لانهائي يخص حداثتنا بالذات، وفي الصميم»[٢٥].

أدت هذه القطيعة الابستمولوجية الى ولادة العلوم الانسانية الحديثة من فقه لغة (فللوجيا)، وعلم حياة (بيولوجيا)، وعلم الاقتصاد السياسي، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والتاريخ، الخ. وقد صاحب كل ذلك ولادة الانسان المحسوس والحي والمتكلم والعامل وظهوره للمرة الاولى بهذا الشكل على مسرح الثقافة الغربية. ان الانسان، بحسب راي فوكو، لم يكن ابدا الموضوع الذي دارت حوله ثقافة الغرب منذ اليونان كما يدعي التراث الانسانوي (الهيومانيزم) التقليدي، وانما هو موضوع للمعرفة جديد لا يزيد عمره، في احسن التقديرات، عن مائتي سنة. وهو يفرق هنا بين مفهوم «الطبيعة الانسانية» الذي كثيراً ما حظي بالاهتمام في العصر الكلاسيكي، وبين مفهوم الانسان بالمعنى الحديث للكلمة. فالمفهوم الاول كان مجرداً غائماً مغطى بالمثاليات، والتقديس، في حين ان المفهوم الثاني يعني الانسان ككائن طبيعي مادي يخضع في كل ابعاد وجوده لقوانين داخلية وخارجية خاصة من لغوية وبيولوجية وانتاجية اقتصادية. إنه الانسان عارياً من كل الهالات والاساطير التي نسجتها القرون حوله، أو نسجها حول نفسه عبر القرون، لكي يتميز عن بقية الكائنات بصفته «خليفة الله في الارض». انه الانسان موضوعاً تحت مبضع التشريح والدرس

والفحص مثله مثل كل النباتات، والحيوانات، وبقية الكائنات الموجودة على سطح الارض.
وأما «جوهر الانسان»، الذي يعتقد انه متموضع في نقطة داخلية في اعماق اعماقه، والذي حاولت القرون السابقة عبثاً ان تنبشه وتتوصل اليه فهو ليس إلاّ وهماً وسراباً. إن جوهره هو شروطه المادية وانتاجيته لهذه الشروط بالذات. لهذا السبب نجد فوكو يموضع القطيعة الابستمولوجية على مستوى الفكر التاريخي في لحظة كارل ماركس. وعلى مستوى الفكر الاقتصادي في لحظة ريكاردو، وعلى مستوى البيولوجيا في لحظة كونبيه ثم داروين.
كنا قد رأينا، فيما سبق، أثناء عرضنا «لتاريخ الجنون»، أن ولادة المصح العقلي بالمعنى الحديث للكلمة على يد بينيل وتوك قد حصلت في أواخر القرن الثامن عشر (بعيد الثورة الفرنسية بقليل) وبداية القرن التاسع عشر، أي في الوقت نفسه الذي ولدت فيه العلوم الانسانية. سوف نرى فيما بعد، عندما نتحدث عن كتاب فوكو الثالث «المراقبة والعقاب»، ان ولادة السجن وقانون العقوبات قد تمت ايضا في الفترة نفسها وينبغي الا تغيب عن اذهاننا هذه النقطة، لاننا سوف نجد في ختام هذا الحديث ان مشروع فوكو الفلسفي كان يهدف بالضبط الى نقد الحداثة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية، والتي لا تزال مستمرة حتى هذا اليوم. كما هدف الى نقد فلسفة التنوير التي ادت الى اشعال الثورة الفرنسية ومهدت لها الطريق. لكنه ككل مفكر كبير ذي حس تاريخي عميق لا يكتفي بادانة الجوانب السلبية للحداثة الغربية، كما يفعل بعضهم الآن بسهولة وبمناسبة ودون مناسبة، وانما هو يلجأ الى التحليل التاريخي الاركيولوجي لكي يبين الكيفية التي انبنت عليها هذه الحضارة لبنة لبنة، وبالتالي لكي يسهل عملية النقد والتغيير والتعديل. لكن قبل ان ننتقل الى الجزء الثالث والاخير من هذه الدراسة فسوف نتوقف، ولو للحظة قصيرة، عند اهم انجازات «الكلمات والاشياء».

الانجاز الاساسي على المستوى الافقي ـ الفضائي:
بلورة مفهوم «الابستمي» او مصطلح «نظام الفكر».

في حوار جرى بين ريمون آرون وميشيل فوكو بعد صدور «الكلمات والاشياء» بوقت قصير انتقد آرون مفهوم القطيعة الابستمولوجية الغامضة والحادة الواردة في الكتاب. وقال إنه يعتقد بأن جراثيم التغيير التي ستحصل في عصر قادم موجودة في العصر السابق له لا محالة. بمعنى آخر أن فوكو يبالغ في حدية القطيعة، فلا يبين لنا نقاط التدرج التي تصل بين العصور المختلفة والمتغايرة. إن آرون يخاف من القطيعة العدمية التي تشبه القفز في الفراغ. وقد ردّ عليه فوكو قائلاً بأنه ربما بدا **انقطاعيا** من حيث الزمان، ولكنه على الاقل **تواصلي** من حيث المكان. وقال له: ارجو ان تغفر لي هذا التبجح، إذا ما قلت لك بأني اول واحد برهن على وجود ترابط ابستمولوجي عميق بين مختلف انواع المعارف والعلوم السائدة في فترة زمنية معطاة، وفي عصر معين. في الواقع ان اكتشاف فوكو الاساسي في الكتاب يكمن هنا: أي في مصطلح نظام الفكر.
كان الناس في السابق (اقصد مؤرخي الافكار) يتحدثون عن تاريخ علم اللغة وحده أو تاريخ علم

الاقتصاد، أو علم الطب، أو الفلسفة، الخ. دون ان يحاولوا الربط فيما بينها. الان، وبدءا من ميشيل فوكو، لم نعد نستطيع ان نفعل الشيء نفسه. اصبحنا مضطرين لان نحدد منذ البداية نظام الفكر الخاص الذي ننطلق منه ونستند اليه، ونسبح في فضائه. ومن الملاحظ ان الكثير من الخلط وسوء الفهم وعدم التوصل الى نتيجة في الحوار ينتج عن ان الاطراف المتحاورة لا تنتمي الى الابستمي نفسه، او الى نظام الفكر نفسه. وهذا هو السبب الذي يمنع التواصل في احيان كثيرة بين اصحاب الثقافة التقليدية الاسطورية واصحاب الثقافة التاريخية الحديثة. ذلك ان كلا منهما يسبح في فضاء فكري مختلف كليا عن الآخر، فكيف يلتقيان؟ ان الطريقة التي يدرس بها فوكو مختلف العلوم التي سادت العصر الكلاسيكي واكتشاف نظام الفكر العميق الذي يربط بينها ويجعلها ممكنة الوجود، هي فعلا شيء جديد في تاريخ الفكر[٢٦].

أما فيما يخص حدية القطيعة الابستمولوجية، فان فوكو يرى ان الناس قد بالغوا كثيرا في ذلك، واقاموا الدنيا ولم يقعدوها بحجة انه يريد قتل التاريخ والغاءه. إنه يعترف بصعوبة تحديد الفواصل الزمنية والمعرفية التي تفصل بين العصور التاريخية بدقة. ولكنه يتساءل: لماذا يسمح لمؤرخي علم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتاريخ بشكل عام ان يقيموا الحدود الفاصلة بين عصر وآخر، ولا يسمح لمؤرخ الافكار ان يفعل الشيء ذاته في مجاله الخاص. لماذا عندما يصل الامر الى الحديث عن القطيعة في الفكر يصاب الناس بالرعب ويحسون بالخواء والعدم؟ لماذا لا يستطيعون الاعتراف والفهم بان الانسان في عصر كوبرنيكس وديكارت كان يعيش في كون، أو في عالم، يختلف جذرياً عن عالم العصور الوسطى؟ وان انسان اليوم، انسان العلوم الانسانية الحديثة والثورة «المعلوماتية» والتكنولوجية الحديثة قد اصبح يعيش في كون يختلف جذريا عن الكون الكلاسيكي؟ لم يعد عالمنا عالم كوبرنيكس او ديكارت بقدر ما اصبح عالم اينشتاين وهايزنبرغ. من عالم الميكانيك السكوني والكون المحدود الى عالم الميكانيك الموجي والكون اللامحدود اختلفت الامور كثيرا[٢٧].

إن فوكو يجد العلة في النزعة الانسانوية المحافظة التي اصبحت ديناً جديداً يسيطر على اجواء السوربون والاجواء الثقافية بشكل عام، ويمنع الناس من ان تفتح أعينها وترى الحقيقة. وهو يرى أن كل قيمنا منذ القرن التاسع عشر هي انسانوية (هيومانيزم). والكلمة نفسها ذات اشتقاق حديث يعود الى تلك الفترة. فالماركسية كانت في الاصل تفكيراً جديداً في الاقتصاد، وتعرية آليات الاستغلال، واصبحت بمرور الزمن انسانوية. المسيحية لم تكن في الاصل إلّا مجرد دين فحُوِّلَتْ الى إنسانوية. وحتى فلسفة هايدغر وهوسريل حولت الى انسانوية من قبل الوجوديين الفرنسيين (المقصود هنا سارتر). إن النزعة الانسانوية الضيقة هي أكبر حركة إفساد وإخلال لفكرنا. وكما لزم تجاوز فكر العصور الوسطى في القرن السادس عشر على يد كوبرنيكس وديكارت، فانه ينبغي علينا الآن ان نتجاوز الفكر الانسانوي. ان هذا الفكر الانسانوي المهترىء ما هو الا عصرنا الوسيط[٢٨].

قبل ان انهي الحديث عن «الكلمات والاشياء»، وانتقل الى موضع آخر جديد يخص السلطة و «المراقبة والعقاب»، فسوف أقدم ترجمة كاملة لاحدى اجمل صفحات الكتاب. في هذه الصفحة يتحدث فوكو عن ظهور الادب في النصف الاول من القرن التاسع عشر، وظهور اللغة المفاجيء والغريب في المكان

الذي لم يكن يتوقعها احدان تظهر فيه. لماذا؟ لأن اللغة في بداية القرن التاسع عشر كانت قد اصبحت مادة للمعرفة العالمية والتجريبية، مثلها مثل علم البيولوجيا أو علم الاقتصاد مثلاً. وهذا ما أدى الى تشكيل فقه اللغة أو الفللوجيا. في العصر الكلاسيكي كانت كل المعارف والعلوم الاخرى مضطرة لأن تمر من خلال اللغة من اجل ان تكتسب علميتها وحقيقتها. كانت اللغة هي الاداة الوحيدة لتصور الاشياء وعرض الاشياء والآراء في خطاب كلاسيكي رتيب وعريض. اما الآن، وبدءاً من غسق حداثتنا، فقد تراجعت اللغة الى مواقعها الخاصة بها، واصبحت المعرفة الانسانية الحديثة تخترقها مثلما تخترق بقية العلوم لكي تكشف عن قوانينها الداخلية، وعن إعرابها وصرفها. بالطبع بقيت اللغة اداة ضرورية من اجل التعبير عن نتائج العلوم الاخرى اذا ما اراد عالم ما تسجيل ملاحظاته. ولكن مع ذلك، فان هذه الحركة كانت تمثل تخفيضاً لأهمية اللغة، وتقلصاً لمواقعها بالقياس الى العصر الكلاسيكي، حيث كانت السيد المطاع الذي يتحكم بسدة المعرفة. ولكن (وهنا تكمن المفاجأة) في الوقت الذي دخلت فيه اللغة المرحلة الفللوجية واصبحت علماً تجريبياً محسوساً، فإنه قد انبثق شيء غريب الى جانبها، شيء لا علاقة له بها، على الرغم من انه يمثل توأمها. هذا الشيء هو الادب بالمعنى الضيق والحديث للكلمة. يكتب ميشيل فوكو: «اخيرا فان آخر تعويض عن انخفاض مستوى اللغة وتقلص اهميتها.ولعله الشيء الاهم والاكثر غرابة ومفاجأة ـ قد تمثل بظهور الادب. أقصد الادب كأدب. ذلك اننا نعرف انه منذ دانتي وهوميروس قد وجدت في العالم الغربي صيغة من صيغ اللغة ندعوها نحن الآن «بالادب». ولكن الكلمة غضة المنشأ والولادة. كما انه حديث العهد في ثقافتنا بلورة لغة متفردة غايتها الاساسية تتمثل في ان تكون «ادبية». ذلك انه في بداية القرن التاسع عشر؛ في تلك الفترة التي راحت فيها اللغة تغوص في سماكتها الشيئية وتترك نفسها للمعرفة تخترقها من طرف الى طرف، فانها قد ظهرت في مكان آخر على شكل هيئة مستقلة، وعرة المنفذ، عصية المنال، منكمشة على سر ولادتها، ومنصبة كلها في فعل الكتابة الصرف. ان الادب ما هو الا احتجاج ضد الفللوجيا، على الرغم من انه أخوها التوأم. إنه يعيد لغة النحو والقواعد الى السلطة العارية للكلام، وهناك يلتقي بالكينونة الهمجية والقسرية للكلمات. بدءاً من الثورة الرومانطيقية ضد الخطاب الكلاسيكي الجامد في طقوسيته، وانتهاء باكتشاف مالارميه للكلمة في جبروتها الواهنة، نلحظ بشكل واضح كيف كانت وظيفة الادب في القرن التاسع عشر بالقياس الى طراز الكينونة الحديثة للغة. كل ما عدا ذلك، كل ما عدا هذه اللعبة الاساسية، ليس إلا اثراً على السطح. لقد اخذ الادب يتمايز اكثر عن خطاب الافكار، وينغلق على نفسه في لزوميته الجذرية[٢٩]. واخذ ينفصل عن كل القيم التي كانت تتيح له السريان والانتشار في العصر الكلاسيكي كقيم الذوق والمتعة والطبيعة والصحة. واخذ يولد في فضائه الخاص كل ما يؤمن له نفي التسلية واللعب، كاستخدام الموضوع الفضائحي، أو القبيح، أو المستحيل. ثم اخذ يقطع الاواصر بكل تحديد «للانواع»[٣٠] بصفتها أشكالاً متطابقة مع نظام محدد من التصورات، ويصبح بذلك عبارة عن مجرد تجليات صرفة للغة ليس لها من هدف إلا ان تؤكد ـ ضد كل انواع الخطابات الاخرى ـ وجودها الوعر. لم يعد امامه آنذاك من مجال الا ان ينثني على ذاته في حركة رجوعية مستمرة، كما لو ان خطابه لا يستطيع ان يتخذ له مضموناً إلا مجرد شكله بالذات. ان هذا الشكل يتوجه الى ذاته كذاتية كاتبة، حيث حاول ان يقبض في الحركة التي تولده على جوهر كل أدب. وهكذا تتوجه كل

آثاره نحو هذا الحد الاكثر رهافة ؛ هذا الحد المتفرد العفوي والكوني في آن ؛ هذا الحد المتجسد في فعل الكتابة الصرف. في الوقت الذي اصبحت فيه اللغة ككلام منتشر مادة للمعرفة، ها هي الآن تعود للظهور من جديد على هيئة مضادة تماماً. ها هي الآن تظهر صامتة حذرة، مجرد قذف للكلام على بياض الورق، حيث لا يعود لها من رنين ولا سميع ؛ حيث لا يعود لها من شيء تقوله الا ذاتها ؛ حيث لا يبقى امامها من شيء تفعله الا ان تشتعل في صميم كينونتها»(٣١).

٣ـ المراقبة والعقاب (١٩٧٥)
نظرية جديدة للسلطة وعلاقاتها

«انه اول كتاب لي» هذا ما صرح به ميشيل فوكو لمقربيه بعد صدور كتابه الخامس في العام ١٩٧٥. أو هذا ما نقل عن لسانه على الاقل. لماذا اعطاء مثل هذا الامتياز لكتاب يجيء بعد بضعة كتب اخرى شغلت الزمان والمكان؟ ربما لم يكن هذا التصريح الا عبارة عن نزوة عابرة مرت بالفيلسوف في لحظة من اللحظات. ربما كان جاداً في ما يقوله. مهما يكن من امر فان هذا الكتاب يحتل أهمية خاصة لانه اول كتاب سياسي ونضالي بالمعنى الرفيع والاستراتيجي للكلمة. وهو قد جاء على اثر تجربة عملية وميدانية محددة. كان ميشيل فوكو قد شكل مع رئيس تحرير مجلة «اسبري» وآخرين «مجموعة الاستعلامات عن السجون» في العام ١٩٧١. وقد جعل من شقته الباريسية بالذات مقراً لها ولنشاطاتها. وهدفت هذه المجموعة التي لم تشأ اتخاذ هيئة الحزب السياسي الى التحقيق في اوضاع السجون في فرنسا، واعطاء المسجونين حق الكلام المباشر. ولم تكن تهدف في الفترة الاولى الى اصلاح السجون، أو إيجاد «السجن المثالي»، أو التحدث باسم السجناء ونيابة عنهم ومطالبة السلطات باصلاح السجون. هذه امور تأتي فيما بعد. كانت تهدف فقط الى نزع الغطاء عن هذه المؤسسة المعتمة والمرعبة التي هي: السجن. وبالتالي كانت تهدف الى الكشف عما هو غير محتمل في قانون العقوبات او الجزاء المطبق على المساجين، وذلك عن طريق نشر تصريحات هؤلاء المساجين انفسهم. واخيرا كانت تهدف الى توحيد النضال داخل السجن وخارجه ضد نظام القمع الناتج عن النظام الرأسمالي في المجتمعات الغربية.

وقد استطاعت مجموعة فوكو في وقت قصير ايقاظ الرأي العام، واثارة حركة قوية شارك فيها اناس عديدون من مستويات مختلفة. وعندما شكل السجناء انفسهم لجنة تطالب بحقوقهم في العام ١٩٧٢، حلت جماعة فوكو نفسها لانه لم يعد لوجودها من مبرر بعد ان ادت مهمتها. هذا لا يعني بالطبع ان فوكو قد تخلى عن الاتصال بالمساجين وحركاتهم الجديدة، او عن الاتصال ببيئات اليسار واليسار المتطرف. على العكس، لقد بقي قريبا منهم فترة طويلة على الرغم من وجود بعض الخلافات المهمة احياناً. ضمن هذا الاطار، وانطلاقات من هذه التجربة جاء كتاب فوكو «المراقبة والعقاب». هذا يبرهن لنا مرة اخرى الى اي مدى كان الفيلسوف واقعياً وتجريبياً في العملية المحسوسة، ثم يأتي التأمل والتفكير والتنظير بعد ذلك، من اجل استنتاج الدروس واستخلاص العبر من خلال الواقع والنضال المحسوس بالذات. ربما كان ميشيل فوكو اول مناضل سياسي يوجه نضاله على ضوء تجربته الشخصية بالذات، وليس على ضوء الشعارات او

النظريات السياسية الجاهزة. كان ينظر ثم يجرب ويعود لتعديل تنظيره على ضوء التجربة لكي يكون اكثر صحة وفعالية. ان ميشيل فوكو شديد الالتصاق بالحاضر. ألم يكن قد عرف الفلسفة بأنها تشخيص للحاضر، وانه يعتبر ذاته فيلسوفا بقدر ما هو مشخص للحاضر ولقضاياه المتشابكة، والا فهو ليس بفيلسوف؟

يضاف الى ذلك ان اهتمام فوكو بمؤسسة السجن والدور تلعبه في المجتمعات الرأسمالية الحديثة للغرب يعتبر بشكل ما استمراراً لاهتماماته السابقة بالمجانين والمصحات النفسية، الخ. السجين يأتي بعد المجنون في تجربة فوكو الفلسفية لكي يعمق هذه التجربة ويدل على تماسكها واستمراريتها، ولكي يشكل موضوعا للدراسة والتفحص، ونقد المؤسسات البورجوازية والمجتمعات الغربية[٣٢]. السجين، كما المجنون، شخص ينبذه المجتمع ويغلق عليه الباب بالرتاج لانه تجرأ على اختراق قيمه التي حددها، ومنع أي فرد من اختراقها. قبل ان ندخل في صميم الموضوع سوف نتوقف مرة اخرى عند وصف الجو الفكري والسياسي العام الذي صدر فيه الكتاب.

انتفاضة ايار ١٩٦٨ وما بعدها

بعد ان أصدر فوكو «تاريخ الجنون» في العام ١٩٦١، حيث كان يناضل وحيداً أو شبه وحيد ضد مؤسسات الطب النفسي، والتحليل النفسي، والارهاب الذي تمارسه على الاشخاص والعقول، دخل في المرحلة الابستمولوجية، أقصد انه انصرف الى دراسة تاريخ الفكر وزحزحة اشكالياته وتغيير خريطته. ونتج عن ذلك كما هو معروف كتب اساسية من نوع «تاريخ الطب العيادي» (١٩٦٢)، «الكلمات والاشياء» (١٩٦٦)، «اركيولوجيا المعرفة» (١٩٦٩)، «نظام الخطاب» (١٩٧١). لكأنه كان يريد ان يمهد الارضية ويعزل الطريق، نظرياً ومنهجياً، قبل ان يتنطح للمهمة الاساسية التي سوف تواجهه، عاجلاً أم آجلاً، ألا وهي: مقارعة السلطة. ذلك ان ميشيل فوكو ليس رجلاً مراهقاً، أو شخصاً مسيساً بالمعنى السريع والرديء للكلمة. إنه فيلسوف عميق ومؤرخ يعرف أسرار الأرشيف، ومطلع على الاضابير بشكل جيد. ولهذا فهو يعرف ان التغيير أمر شاق وعسير، وأن المؤسسات الموجودة راسخة وقوية على الرغم من مررو الزمن المتطاول أو بسببه، وان هناك مبررات تاريخية لوجودها، وإلا لما كانت موجودة. وبالتالي فإن اول عمل مطلوب يتمثل في عدم مناطحتها وجها لوجه دون سابق استعداد. ينبغي البحث عن نقاط الضعف فيها؛ عن الشقوق التي تنخر في احشائها، والدخول اليها من هناك. وعندئذ ينبغي خوض الصراع معها دون هوادة حتى يحصل التغيير المنشود وتربح القوى الجديدة والصاعدة المعركة. ان السلطة ليست غبية كما يتوهم بعض المراهقين الصغار، وبخاصة اذا كانت سلطة البورجوازية، بل لعلها اذكى سلطة وجدت في التاريخ واكثرها وقاحة. ان السلطة اذكى بكثير مما نتوقع. وهي قادرة على تحييد خصومها باشكال شتى اذا لم يعرفوا كيف يخوضون الصراع معها، ومن اين يأتونها. كل معركة سوف تكون خاسرة اذا ما ابتدأت بشكل خاطيء ودون استعداد كاف. هذا الدرس يعرفه ميشيل فوكو جيداً بذكائه الفلسفي الوقاد، وتجربته العملية الجريئة. هنا ينبغي ان نموضع هذا الكلام ضمن الاطار التاريخي الذي يستحقه. من المعروف ان حركة التغيير في فرنسا قد دارت كلها بعد الحرب العالمية الثانية حول حدث اساسي ومهم هو: احداث

أيار ١٩٦٨ . عندئذ تظاهر الطلبة والعمال وشلوا الحركة في البلاد لمدة شهر كامل، وهددوا سلطة الجمهورية الخامسة ومؤسسها شارل ديغول بالسقوط. صحيح أن هذا الحدث الكبير قد اجهض على المستوى السياسي، فلم تستطع قوى اليسار الجذرية ان تصل الى السلطة؛ صحيح ان البورجوازية الحاكمة قد استطاعت ان تتجاوز تناقضاتها بعد فترة تردد فقدت فيها صوابها؛ صحيح أنها استطاعت ان تمسك بزمام الامور في نهاية المطاف وتعيدها الى نصابها. ولكن صحيح ايضا ان كل المناخ التحرري الذي ساد فرنسا فيما بعد كان احدى النتائج الايجابية لذلك الحدث الثوري الخطير. ان تغيير نظام التعليم في السوربون، وتغيير علاقات الطلاب بالاساتذة، والاساتذة بالطلاب، وتغيير وضع المرأة في المجتمع، كل ذلك كان يشكل مكاسب اساسية الفضل فيها لأحداث أيار ١٩٦٨[٣٣]. في ذلك الوقت بالذات دخل ميشيل فوكو المسرح من اوسع ابوابه. وعندئذ بالذات كانت شهرته قد اصبحت شبه اسطورية، وأصبح اسمه رمزاً للتغيير والاحتجاج. لماذا؟ يستحق هذا السؤال ان يطرح الآن، وخصوصا اذا عرفنا انه كان هناك مثقفون كثيرون غيره يرفضون النظام القائم، ويدعون الى تغييره كمثقفي الحزب الشيوعي أو المقربين منه. كل هؤلاء، بما فيهم التوسير، كان تأثيرهم في الساحة الثقافية والسياسية مؤقتاً وعابراً. في الواقع ان احد الاسباب الاساسية لهذه الظاهرة هو ان فوكو كان يتمتع بحس تاريخي عميق يفتقده مثقفو اليسار الآخرون، وكان فوكو مؤرخاً بقدر ما كان فيلسوفاً، يعيب على هؤلاء، بشكل عام، جهلهم بالتاريخ، وإهمالهم لعلم التاريخ الحديث، ولادواته ومناهجة التي اثبتت فعاليتها في الثلاثين سنة الاخيرة. كان فوكو يختلف عن معظم مثقفي اليسار في فرنسا بما فيهم اصدقاؤه المقربون اليه. وعندما نقول مثقفي اليسار فهذا يعني كل المثقفين، لانه لم يكن لمثقفي اليمين من وجود عملياً. كان مفكراً حراً الى ابعد الحدود: حراً بالقياس الى نفسه وبالقياس الى الآخرين، ويضيق بكل الارثوذكسيات والعصبيات المنغلقة ايا يكن مصدرها. يضاف الى كل ذلك ان الموضوعات التحريرية التي اثارت حماسة الجماهير في أيار ١٩٦٨ كانت قد شغلت فوكو قبل ذلك التاريخ بوقت طويل، لكأنه كان يهيء لها في الظل والصمت قبل ان تحصل. وهذه هي سمة كل فكر سابق لزمنه؛ كل فكر حقيقي وخلّاق. الم تهيء انظار عصر التنوير (ديدرو، روسو، فولتير) للثورة الفرنسية الكبرى؟ لهذا السبب كان فوكو آخر من فوجيء بانتفاضة أيار ١٩٦٨ التي لم يتوقعها احد.

مع ذلك يبقى صحيحا القول إن ثورة ١٩٦٨ قد اجهضت على المستوى السياسي، على الرغم من التنازلات المهمة التي قدمتها البورجوازية الحاكمة للعمال والطلبة. لقد بقيت السلطة في أيديها وبقي اليسار في المعارضة كما كان عليه الحال في السابق، منذ الحرب العالمية الثانية، بل ومنذ «الجبهة الشعبية» في العام ١٩٣٦. في مثل هذا الجو من الاحباط وخيبة الامل على المستويين الفرنسي والدولي أحست قوى اليسار بالتشقق والضياع.

وفي مثل هذا الجو من الاحباط والفشل راح ميشيل فوكو ينخرط لمدة عشر سنوات في دراسة المفاصل الاساسية للمجتمع الغربي الحديث، ويلقي الاضواء الكاشفة على بناه العميقة وآلياته الخفية. وراح يطرح هذا السؤال الذي قد يبدو بدهياً لا يحتاج الى طرح: ما هي السلطة؟

مفهوم السلطة وعلاقاتها او
ديالكتيك السلطة والمعرفة

اصبح السؤال الاساسي، إذاً، بالنسبة لميشيل فوكو بدءاً من سني السبعينيات هو السؤال المتعلق بالسلطة. لكن التيار الذي كان طاغياً آنذاك في مجال العلوم الانسانية كان تيار الالسنيات والبنيوية الشكلانية. كان هذا التيار يطرح مشكلة الدلالة والمعنى والعلاقة وشبكة التوصيل المعنوية، الخ: يضاف الى هذا الاتجاه مدرسة التحليل النفسي التي كانت ايضاً رائجة والتي تهتم بشكل اساسي باستكشاف الشيء المغموط في الخطاب؛ الشيء الذي لا يقال صراحة او المطموس والمخفيّ. في هذا الوقت يجيء تدخل ميشيل فوكو لكي يغير الخريطة ويعدل في المعطيات.

انه يرى ضرورة هجران هذين المنهجين والاهتمام بمسائل اخرى اكثر خطورة واهمية هي: مسائل السلطة او بشكل ادق سر السلطة. ان للسلطة سراً ينبغي الكشف عليه وحجب الغطاء عنه. فلأن السلطة شديدة الظهور للعيان فهي مخفية ومجهولة، لانها صريحة تمارس نفسها في وضح النهار فقد استطاعت اخفاء سرها.

ويرى فوكو انه عندما نراقب وثائق الارشيف عن كثب فإننا ندهش، لان البورجوازية في القرن التاسع عشر كانت تقول بالضبط الشيء الذي تريد ان تفعله، ولماذا تفعله. إن الوقاحة بالنسبة لها، وهي المالكة للسلطة، كانت تمثل نوعاً من الاعتداد بالذات. والبورجوازية ذكية وجريئة، وليست غبية او جبانة الا في نظر السذَّج من أمثال بودلير.

لكن ما المنهجية التي ينبغي اتباعها عوضاً عن مناهج الالسنيات والتحليل النفسي من اجل دراسة السلطة او تشريح السلطة؟ يرى فوكو ان التوصل الى هذا الخطاب السلطوي الواضح والظاهري للبورجوازية يستدعي التخلي عن المناهج الجامعية والمدرسية التي لا تهتم الا «بالنصوص الكبرى». ذلك اننا لن نجد البورجوازية تتكلم بشكل مباشر وواضح لا في نصوص هيغل ولا في نصوص اوغست كونت. فبجوار هذه النصوص «المقدسة» نستطيع ان نقرأ بوضوح في ذلك الحشد الهائل من وثائق الارشيف غير المعروفة استراتيجية واعية ومنظمة للسلطة. ينبغي اذن ان نستبدل بمنهج **اللاوعي منهج الاستراتيجية**. ويضيف فوكو قائلاً في مقابلة مشهورة: «ان النموذج (او المنهج) الذي ينبغي ان نشير اليه ونستند عليه ليس هو نموذج اللغة والالسنيات او العلامات، وانما هو نموذج الحرب والمعركة، او نموذج التكتيك والاستراتيجية. ان التاريخية التي تحركنا وتحسم امورنا في نهاية المطاف هي تاريخية حربية صراعية، وليست لغوية ألسنية. انها تخص **علاقات السلطة لا علاقات المعنى**. ذلك انه ليس للتاريخ من «معنى»، اقصد انه ليس له من معنى محدد او اتجاه واحد محدد على عكس ما تدعيه النبوءات الاخروية وغير الاخروية. ولكن هذا الكلام لا يعني ان التاريخ عبثي وغير متماسك. بل العكس، فللتاريخ معقوليته ويمكن تحليله او فهمه حتى آخر ذرة فيه، وذلك طبقاً لمعقولية الصراعات والاستراتيجيات والتكتيكات.

لا يستطيع الديالكتيك كمنطق لدراسة التناقضات، ولا علم السيمياء والسيميولوجيا كبنية (او شبكة) للتوصل والتواصل ان يفسرا لنا المعقولية الازلية للصراعات. ذلك ان الديالكتيك ما هو الا طريقة

تستخدم لتلافي الحقيقة الخطرة المفتوحة على كافة الاحتمالات لهذه المعقولية وربطها بالمنهجية الهيغلية. واما علم الدلالات والسيميولوجيا فهو ليس الا طريقة تستخدم من اجل حذف (او تحاشي) الطابع العنيف والدموي والقاتل لمعقولية التاريخ، وذلك عن طريق ربطها بالصيغة الافلاطونية المسكّنة والمهدِّئة للغة والحوار. ينبغي ألا ننسى ان التاريخ مليء بالقتل والحروب والدماء والمجازر»(٣٤).

ارتباط السلطة بالمعرفة

فيما يخص هذه النقطة يعارض فوكو الفكرة الشائعة التي رسختها الانسانوية المجردة والمثالية، التي تزعم ان السلطة شيء والمعرفة شيء آخر مختلف تماماً ويقول: «ان الفلاسفة والمثقفين بشكل عام يبررون هويتهم وخصوصيتهم وحتى نخبويتهم عن طريق اقامة حاجز منيع يفصل بين عالم المعرفة الذي يعتقد بانه عالم الحقيقة والحرية، وبين عالم السلطة وممارسة السلطة. ثم يتابع فوكو قائلاً: الشيء الذي ادهشني لدى دراستي للعلوم الانسانية هو انه لا يمكن ان نفصل اطلاقاً بين نشأة كل هذه المعارف وبين ممارسة السلطة»(٣٥). هنا يأتي فوكو بفكرة جديدة ومقلقة فعلاً. فلم يحصل سابقاً أن ربط مفكر ما بين المعرفة والسلطة والجدل القائم بينهما بمثل هذه الطريقة. صحيح انه يعترف بوجود نظريات نفسية او اجتماعية مستقلة عن السلطة. ولكنه يلاحظ بشكل عام ان ظاهرة تحليل المجتمعات البشرية على ضوء مناهج العلوم الانسانية واتخاذها مادة للملاحظة العلمية والاختبار العلمي، كل هذا مرتبط بآليات السلطة او بآليات سلطوية. وكل ذلك حصل في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بعد الحصول الثورة الفرنسية وبداية تشكل المجتمعات الغربية الحديثة. كنا قد رأينا أثناء دراستنا «للكلمات والاشياء» ان «الانسان» قد ظهر للمرة الاولى في ساحة الفكر الغربي كمادة للملاحظة والدرس في تلك الفترة بالذات. ينبغي الا تغيب عن اذهاننا هذه الفكرة لانها توضح لنا استمرارية مشروع فوكو الفلسفي وتماسكه العميق. هذا المشروع الذي يتمحور بشكل اساسي حول الثورة الفرنسية وولادة المجتمعات الحديثة بكل مؤسساتها بما فيها السجن الذي سنتحدث عنه بعد قليل.

هكذا نجد أن السلطة تنتج نوعاً من المعرفة، وتؤدي الى تراكم المعلومات والمعرفة واستخدام كل ذلك من اجل المزيد من ممارسة السلطة. وبالمقابل فإن المعرفة هي، بحد ذاتها، سلطة. والمثال الأقل خطراً على ذلك هو استاذ الجامعة. إن استاذ الجامعة هو سلطة لانه يستطيع ان يجيز الطالب او لا يجيزه، وهو الذي يوافق على اطروحته أو لا يوافق. ينبغي الا ننسى ان نظام الشهادات في مجتمعاتنا هو نظام قمعي وسلطوي. وفي الحقيقة ان الشهادات ليست مهمة بحد ذاتها، او بالاحرى انها ليست مهمة الا بالنسبة لمن لا يمتلكونها. ان مدير الجريدة او المجلة هو سلطة أيضاً، لأنه يسمح بهذا المقال ولا يسمح بذاك، ولانه يشطب من اي مقال مقدم اليه الفقرات التي لا يراها مناسبة، ويقمع بذلك المحررين الذين يشتغلون تحت ارادته. وكذلك الامر فيما يخص المسؤول الحزبي او النقابي، وانتهاء بالشرطي.

يقول فوكو: إن السؤال الفلسفي الذي يهمني الآن هو التالي: كيف اصبح العلم في اوروبا مؤسساتيا واتخذ شكل السلطة؟ انه لا يكفي القول إن العلم هو عبارة عن مجموعة من المناهج والطرق التي نستطيع

بوساطتها كشف الاخطاء والاوهام ونزع الهالات عن الاساطير، الخ. . إن العلم يمارس أيضاً سلطة ما. إنه، حرفياً، سلطة تجبرك على أن تقول مجموعة من الاشياء والا سُفِهت ليس فقط كانسان خدع او اخطأ وانما كمشعوذ ودجال. لقد اصبح العلم سلطة مؤسساتية عن طريق النظام الجامعي وكل الجهاز المخبري والتجريبي الحديث.

وعندما يعترض احد على فوكو قائلاً: ولكن العلم ينتج حقائق ينبغي ان نخضع لها، يجيب: بالتأكيد. ولكن الحقيقة عبارة عن صيغة من صيغ السلطة.

هل يعني ذلك انه ينبغي التخلي عن الحقيقة؟ هل ينبغي ان نستنتج من كلام فوكو ان العلم شر نستطيع الاستغناء عنه؟ أو ان الجهل أفضل من العلم؟ هل يعني ذلك انه يريد المطابقة بين الحقيقة والسلطة والقول إنه لا فرق بينهما؟ بالطبع لا. انه يريد فقط إدانة الاستخدام القمعي والسلبي للعلم كما يحصل بالنسبة للطب النفسي والمصحات النفسية، وكما يحصل بالنسبة لعلم القانون الجزائي الذي يتواطأ مع السلطة (سلطة البورجوازية) من اجل سجن الناس وتعذيبهم وتخريج المنحرفين، الخ. كما ان فوكو يريد القول من خلال ذلك إن الحقيقة نسبية، وإنها متحولة ومتغيرة. باختصار، إن لها تاريخاً مثلها مثل بقية الاشياء والمؤسسات. وهو كفيلسوف يبحث عن نظام الحقيقة الذي ساد في فترة معينة، وما طرأ عليه من تعديل او تغيير جذري في فترة اخرى. ان مفاهيم من مثل: الصواب / الخطأ، او الحقيقة / الوهم، أو الخير / الشر، ليست مفاهيم بدهية وواضحة الى الحد الذي يتصوره الكثيرون. ان هذه المفاهيم التي سادت الميتافيزياء الكلاسيكية والفلسفة الكلاسيكية، بدءاً من ارسطو وانتهاء بهيغل، لم تعد قادرة على الاستمرار اليوم. بالطبع ان هذا لا يعني انه يمكننا ان نفكر خارج حدود مقولات الخير والشر او الصواب والخطأ، وانما يعني زحزحة مضامين هذه المقولات وتبيان نسبيتها واختلافها من عصر الى عصر، ومن مجتمع الى مجتمع. باختصار ان الحقيقة المطلقة غير موجودة، وفوكو يريد زلزلة اسس الفكر الكلاسيكي التقليدي واجراء ثورة عليه او داخله تشبه الثورة التي اجراها آينشتاين في مجال العلوم الفيزيائية والرياضية. هكذا نجد أن مشروع ميشيل فوكو يمثل، بالنسبة للفكر الحديث، ثورة آينشتاينية.

نقد النظرية الماركسية الكلاسيكية للسلطة: تعديلها وتكملتها

عندما ابتدأ ميشيل فوكو يهتم بموضوع السلطة لكي يصبح هاجسه الوحيد تقريباً طيلة السبعينيات، كانت هناك نظريتان متضادتان تسيطران على الساحة هما: **أولاً**: النظرية الليبرالية البورجوازية الموروثة عن عصر التنوير وفترة صعود البورجوازية وازدهارها. تتحدث هذه النظرية عن السلطة عادة من خلال مفاهيم ومصطلحات معينة كالسيادة، والقانون، والدستور، الخ. . . وتخلع على كل ذلك نوعاً من الهيبة تصل الى حد القداسة. **ثانياً**: النظرية الماركسية التي تمثل خط المعارضة في الغرب حتى هذه اللحظة. وهي تصور السلطة عادة من خلال جهاز الدولة الذي يتحكم بكل شيء من فوق

(الصورة الهرمية للسلطة)، والذي تتحكم به الطبقة البورجوازية المسيطرة. تحاول هذه الطبقة المسيطرة ـ ككل الطبقات والفئات المسيطرة في كل المجتمعات وفي كل العصور ـ اشاعة الوهم الكبير القائل بحيادية جهاز الدولة وسلطة الدولة. كما وتخلع نوعاً من التقديس والتعالي على قيمها وقوانينها التي تبدو عندئذٍ بمثابة الحَكَم الموضوعي النزيه الذي يحكم بالقسطاس بين افراد الرعية، فلا يميز بينهم ولا يغلّب أحداً على أحد باعتبار انهم سواسية امام القانون. ولكن هذا الوهم الكبير والفعّال يحجب بالكاد حقيقة اخرى مختلفة تماماً هي: حقيقة ان جهاز الدولة يسيِّر امور البلاد في الاتجاه الذي يخدم الطبقة المهيمنة.

تعود الجذور الأولى لهذين المفهومين: المثالي والماركسي للدولة الى هيغل وماركس. كان هيغل قد ألّف كتاباً مشهوراً بعنوان «فلسفة القانون»، وقد رد عليه ماركس وعلق عليه فقرةً فقرة في كتاب لا يقل عنه شهرة هو: «نقـد القـانون السياسي الهيغلي». ينطلق هيغل في كتابه من فكرة الروح (بالمعنى المثالي والمتعالي للكلمة)، ويعتبرها نقطة البداية الحقيقية لفهم الدولة والمجتمع المدني والقانوني والدستور. أما ماركس فيقبل بالتقسيم الذي اجراه هيغل بين المجتمع المدني والدولة، ولكنه يرى على عكس هيغل ان الدولة هي التي تمثل انعكاساً للمجتمع المدني وليس العكس. يقول ماركس في احد تعليقاته: ينطلق هيغل من الدولة ويجعل من الانسان الدولة في حالة الذاتية، واما الديمقراطية فتنطلق من الانسان وتجعل من الدولة الانسان في حال الموضوعية. وكما أن الدين ليس هو الذي يخلق الانسان، وإنما الانسان هو الذي يخلق الدين فان الدستور لا يخلق الشعب، وانما الشعب هو الذي يخلق الدستور». ثم يقول مضيفاً: ليس القانون هو الذي يخلق الانسان، وانما الانسان هو الذي يخلق القانون».

هكذا نلاحظ مدى ثورية المفهوم الماركسي، وكيف يقلب مفاهيم هيغل رأساً على عقب، كما فعل بشكل عام بالنسبة للديالكتيك الذي سوّاه على قدميه بعد ان كان واقفاً على رأسه. ينبغي موضعة كل ذلك بطبيعـة الحـال ضمن عملية القلب الجذرية الكاملة التي قام بها صاحب «رأس المال» للفلسفة المثالية والهيغلية بمجملها.

غني عن القول ان ميشيل فوكو يتموضع ضمن خط ماركس لا خط هيغل. قد لا يعجب هذا الكلام بعض الذين يعتبرون فوكو مفكراً «بورجوازياً». لكن زمن ميشيل فوكو غير زمن ماركس، والمجتمع الذي يعيش فيه لم يعـد مجتمع القرن التاسع عشر الذي عاش فيه ماركس على الرغم من انه بقي بورجوازياً ورأسمالياً. ذلك ان اوضاع الطبقة العاملة قد تغيرت بمرور الزمن. ففي حين انها كانت تعاني من ابشع الاوضاع واكثرها استغلالاً وبؤساً في زمن ماركس ـ اي في الوقت الذي كان يكتب فيه ويفتح عينيه على حقيقتهـا في المـانيا وفرنسا وانكلترا ـ اصبحت الآن تتمتع بحقوق لا تنكر ضمن المجتمعات الرأسمالية بالذات. لقد استطاعت عن طريق جهودها ونضالاتها ان تنتزع حقوقها في التنظيم السياسي والنقابي، كما انتزعت الكثير من حقوقها المادية وتحسنت ظروف عملها وارتفع مستوى معيشتها بشكل لا يقاس بما كان سائداً في زمن ماركس. بمعنى آخر، إن موضوع الاستغلال الذي سيطر على فكر ماركس، لم يعد هو الموضوع الوحيد في الساحة الآن على الرغم من اهميته. كما ان التركيز على العامل الاقتصادي الذي سيطر على تفكير ماركس بسبب ظروف الفقر البشع لم يعد يمارس بمثل هذه الحدّة الآن. هناك العامل السياسي أيضاً، ثم العامل الثقافي واستقلاليته النسبية، وكذلك العامل الاجتماعي والأسطوري، الخ. كل هذه

العوامل مرتبطة ومتشابكة بعضها بالبعض الآخر، ولكنها لم تعد تُتَصوَّر على انها جميعاً خاضعة في كل زمان ومكـان للعامل الاقتصادي. يبقى العامل الاقتصادي مهمّاً جداً واساسياً ولكنه لم يعد العامل الوحيد. باختصار، إن المعادلة التبسيطية للبنية التحتية والبنية الفوقية، وتحكُّم الاولى بالثانية بشكل مطلق، لم تعد حقيقة بدهية كما قد يظن الكثيرون. إن الامور أكثر تعقيداً ودقة.

وكذلك الامر فيما يخص السلطة. ان ميشيل فوكو لم يعد يجد التفسير الماركسي الكلاسيكي كافياً. ينبغي إضافة شيء جديد. هذا الشيء الجديد سيضيفه هو بالذات. يكتب جيل ديلوز بعد صدور «المراقبة والعقاب» بفترة وجيزة: «كل شيء يحصل كما لو أن شيئاً جديداً قد انوجد للمرة الاولى منذ ماركس». ما هو هذا الشيء الجديد؟ كيف حاول فوكو ان يخفف من حدة التصور الهرمي الماركسي للسلطة دون ان يلغيه؟ ما هي نظريته الجديدة للسلطة في المجتمعات الغربية الحديثة؟

نظرية «ميكروفيزياء» السلطة أو اقتراح مفهوم للسلطة جديد

يبـدو ان ميشيل فوكو قد أراد تجزيء مفهوم السلطة الى وحدات مصغرة من اجل ان يحل اللغز ويكشف عن السر، او بالاحرى من اجل ان يتجنب ترديد المقولات الماركسية الكلاسيكية. انه لا يريد البحث عن سر السلطة في أعلى ذراها، أي في جهاز الدولة، وإنما يريد البحث عنه في القاعدة، وفي مناطق مجهولة لا يظن أحد أن فيها أي سلطة. انه لا ينكر اهمية التفسير الماركسي الهرمي والطبقي للسلطة. بل العكس، يراه صحيحاً في مجمله. ولكنه لا يراه كافياً. هناك اشياء غير ذلك ينبغي اضاءتها من اجل حل اللغز. ما هي؟ وكيف؟

يقول في مقابلة له مع جيل ديلوز في العام ١٩٧٢ ما معناه: «ربما كان السبب في عدم قدرتنا على بلورة خط للنضال المناسب في الاحوال الراهنة ناتجاً عن اننا لا نزال نجهل ماهية السلطة. انك تعلم اننا قد انتظرنا مجيء القرن التاسع عشر لكي نفهم ما هو الاستغلال، ولكن ربما لا نعرف حتى الان ماهية السلطة. وربما لا يكون ماركس وفرويد كافيين لمساعدتنا في معرفة هذا الشيء السري الغامض، المرئي وغـير المـرئي، الحـاضر والمخفي، المـوظف والمستثمر في كل مكـان والـذي هو السلطة. ان نظرية الـدولـةوالتحليل التقليدي لجهاز الدولة لا يستنفذان ابداً حقل ممارسة السلطة وآليات السلطة وطريقة اشتغال السلطة. السؤال المجهول الكبير الان هو التالي: من الذي يمارس السلطة؟ وفي اي مكان بالذات يمارسها؟ نحن نعرف الآن بفضل ماركس من هو المُسْتَغِلّ، والى اين تذهب الفائدة او فائض القيمة، وبين أية أيادٍ تمر، واين تستثمر وتوظف، في حين اننا لا نكاد نعرف شيئاً عن السلطة». (٣٧)

ويرد عليه ديلوز قائلاً: للبرهان على كلامك سوف اقول ما يلي: كانت الماركسية قد عرفت السلطة بواسطة مصطلحات المنفعة والمصلحة المادية الاقتصادية، وقالت إن الذي يمتلك السلطة هو طبقة قائدة

محددة بمصالحها. ولكن هذه النظرية تصطدم بالسؤال التالي: كيف حصل ان اناساً ليس لهم اية مصلحة في وجود هذه السلطة يتزوجون مواقعها، ويتبنون أوامرها، ويستجدون كسرة خبز منها؟

ـ لا ريب في أن ديلوز يشير هنا الى أن قسماً لا يستهان به من الطبقة العاملة يصوت حتى الآن في الانتخابات النيابية لأحزاب اليمين. وكذلك الأمر فيما يتعلق بصغار المزارعين والموظفين، الخ. وقد اثبتت الاحداث العنصرية الاخيرة في فرنسا ان الطبقات الشعبية لا تقل عنصرية عن الطبقات البورجوازية إن لم تزد. (انظر أحداث مدينة «درو» التي تبعد مسافة ستين كيلومتراً عن بارس وغيرها).

في الواقع أن الشيء الذي يهم ميشيل فوكو كفيلسوف هو معرفة آلية السلطة وكيفية ممارستها لعملها، اكثر مما يهمه معرفة اسماء الاشخاص الذين يمارسونها. بالطبع هو يعرف انه اذا ما أردنا تحديد المسؤولين عن السلطة في المجتمع الفرنسي مثلاً فإنه ينبغي ان نتوجه بانتظارنا الى النواب والوزراء ومديري المكاتب الوزارية وكبار الموظفين، ولكنه يقول: حتى لو توصلنا الى تحديد اسماء ممارسي السلطة هؤلاء بكل دقة، فاننا لن نعرف بالضبط لماذا اتخذ هذا القرار دون ذاك، وكيف اتخذ؟ وكيف حصل ان قبله كلُّ الناس؟ او كيف حصل انه قد جرح هذه الفئة وضايقها؟

هذه التساؤلات سوق تقود فوكو كما ذكرنا سابقاً الى تجزئة المشكلة الى وحدات مصغرة اكثر واقعية ومحسوسية، واقرب الى الملاحظة والفهم. هذه الوحدا ت المصغرة هي التي ستشكل دعائم نظريته التي بلورها في «المراقبة والعقاب»، والتي سماها «ميكروفيزياء السلطة» (اي نظرية السلطات الدقيقة والموضعية والمصغّرة). هنا نجد فوكو يستفيد من علم الفيزياء والرياضيات الحديثة من اجل خلق خريطة طوبوغرافية جديدة للسلطة كما هي سائدة عليه في المجتمعات الغربية الحديثة. ونلاحظ ان هذه الطوبوغرافيا الحديثة لا تعترف بأي مكان متميز للسلطة. ذلك ان السلطة تبدو مبعثرةفي أمكنة شتى من جسد المجتمع. وبهذا الشكل يكون فوكو قد أسس مفهوماً جديداً للفضاء الاجتماعي يوازي المفاهيم الحديثة للفضاء في مجال الفيزياء والرياضيات. لكن فوكو لم يستوحِ نظريته الميكروفيزيائية هذه من علم الفيزياء فحسب، وانما استوحاها ايضاً من خلال النضال الذي خاضه على ارض الواقع مع الماديين وغيرهم من جماعات اليسار الراديكالي، بعد أحداث أيار ١٩٦٨. يقول: «لم يكن يفكر احد بتحليل آلية السلطة وميكانيكية السلطة: اي كيف تمارس السلطة عملها. ولم نبتدىء ننتبه الى هذا العمل إلاّ بعد أحداث أيار ١٩٦٨، وانطلاقاً من صراعات يومية محلية قدناها على مستوى القاعدة. ربما أدت هذه الصراعات الموضعية المتبعثرة في امكنة شتى والجارية حالياً الى ان تكشف لنا في النهاية عن سر السلطة، وكيفية ممارستها لعملها. اقصد بهذه الصراعات هنا مثلاً نضال النساء من اجل الحصول على حقوقهن بالكامل، والصراع ضد مؤسسة الطب النفسي لتحرير المجانين، والصراع ضد قانون العقوبات، الخ.. لكن ينبغي الانتباه الى ما سأقول: ان هذه الصراعات وانواع النضال هذه تحصل الى جانب البروليتاريا. ذلك ان السلطة كما تمارس نفسها عليه اليوم في مجتمعاتنا تفعل ذلك للحفاظ على الاستغلال الرأسمالي. هذا شيء لا ريب فيه. ان هذه الصراعات المحلية الموضعية التي ذكرتها او لم اذكرها تخدم بالفعل قضية الثورة البروليتارية، وذلك بواسطة نضالها المحلي الموضعي هذا». (٣٨)

تأسيس القمع والتدجين عمودياً وافقياً وفي كل الاتجاهات: ظهور البوليس والسجن ـ والمراقبة والعقاب

المجتمعات الاوروبية الحديثة التي ولدت بعد الثورة الفرنسية هي مجتمعات تدجين وتطبيع؛ مجتمعات امتثالية تهدف الى التدخل في اعمال الانسان ومراقبة تصرفاته من المهد الى اللحد، ومن العمادة الى القبر. ينبغي ان نعلم ان الاحوال لم تكن كذلك قبل الثورة. فنحن اذا ما قرأنا المؤرخين الكلاسيكيين الكبار لاحظنا ان النظام الملكي القديم كان يترك حرية كبيرة للناس في اختراق القانون او عدم تنفيذه. كانت هناك قوانين او اوامر ملكية كثيرة ترسل الى انحاء المملكة ولا تطبق. ولم تكن السلطة الملكية تشمل جميع المناطق بالدرجة والشدة نفسيهما. في نهاية القرن الثامن عشر يتغير هذا النظام التسامحي «الفوضوي» الى حد ما، وذلك بسبب الحاجيات الاقتصادية الجديدة، والخوف السياسي من الحركات الشعبية الذي اصبح كالهوس في فرنسا بعد الثورة الكبرى. كل هذا دفع بالسلطة البورجوازية الوليدة والصاعدة لأن تضبط المجتمع بشكل جديد وحازم. لقد لزم ان تصبح ممارسة السلطة اكثر دقة واكثر فعالية، وان تقوى الشبكة السلطوية التي تصل بين اصحاب القرار المركزي وبين اصغر فرد في الجمهورية البورجوازية الوليدة. وهنا بالذات ظهرت مؤسسة البوليس والطبقة الادارية ذات التنظيم البيروقراطي الهرمي الذي يميز الدولة النابليونية.

بالطبع لم يُخلق كل ذلك من عدم. فقبل ١٧٨٩ بكثير كان القضاة «والاصلاحيون» يحلمون بمجتمع ذي قانون عقوبات موحَّد، تكون فيه العقوبات محتومة ومتساوية دون استثناء، اي دون ان يفلت منها أحد. لكن ذلك لم يتحقق بشكل فعلي الا بعد الثورة. عندئذٍ اختفى التعذيب الجسدي كنوع من العقوبة القاسية والمرعبة، ولكن الذي يفلت منه مذنبون كثيرون. اختفى لكي يحل محله نظام عقوبات جديد وموحد. هكذا نجد ان نظام المراقبة والعقاب قبل الثورة يختلف عنه بعد الثورة. لقد حصل نوع من القطيعة الابستمولوجية في نظام العقوبات والقوانين الخاصة به. مرة اخرى نصطدم هنا بالقضية كمحور اساسي من محاور فكر ميشيل فوكو. نعم لقد حصلت قطيعة معرفية وعملية بعد الثورةالفرنسية على مستويات عديدة. فقبل الثورة كان النظام يعذب المذنبين او المجرمين طبقاً لقانون صارم واضح يحدد لكل جريمة اسلوب التعذيب الذي تستحقه. كانت العقوبة في العصر الملكي تتم على هيئة احتفال شعبي في الساحات العامة. وكان يحضرها جمهور غفير من المتفرجين لكي يتمتعوا بمنظر المذنب الذي تقطع يداه ورجلاه او الكل معاً بحسب درجة العقوبة. ينبغي ان يكون القاريء هاديء الاعصاب، «قوي القلب»، لكي يستطيع ان يقرأ الصفحات الاولى من كتاب «المراقبة والعقاب» لميشيل فوكو. في هذه الصفحات المرعبة ينقل فوكو احد النصوص القديمة التي تتحدث عن أحد حوادث التعذيب التي جرت عام ١٧٥٧ لشخص اسمه «داميان». يصور هذا النص بكل صراحة كيف تم التعذيب وخلع اعضاء هذا المذنب عن طريق ربط يديه وساقيه بأربعة خيول انطلق كل واحد منها في اتجاه يعاكس الآخر، حتى تفسخت اضلاعه.

كل ذلك انتهى بسرعة وبشكل مفاجيء في بداية القرن التاسع عشر. وحل محل التعذيب، والدم

المراق على الملأ، الضجة الرتيبة لمغلاق السجن وظلال الزنزانات. لم تعد السلطة تعرض على الجمهور بشكل عار جسد المدان او المذنب، وانما اصبحت تخفيه. لم تعد تريد قتله بكل بربرية وهمجية، وانما اصبحت تريد تقويم اعوجاجه «وتهذيب» روحه عن طريق سجنه ومراقبته. وقد حصل هذا التغيير في اقل من قرن في مجمل انحاء اوروبا، وادى الى ولادة السجن. صحيح ان اوروبا القرون الوسطى لم تكن تجهل الزنزانة والسجن، ولكنها كانت تجهل هذا النظام القاسي للسجن بالمعنى الحديث للكلمة: اي السجن المستمر والمنتظم والدقيق الذي اخذ يتأسس فعلياً بين عامي ١٧٨٠ و ١٨٣٠. واصبحت اوروبا والعالم الجديد (امريكا) مليئة بالسجون. بل لقد انتشر السجن كمؤسسة للمراقبة والعقاب الى مختلف انحاء العالم بالسرعة التي انتشرت بها الآلة البخارية.

السؤال المطروح الآن هو: هل يكفي القول مع «اصلاحيي» القرن الثامن عشر بأن الأنسنة، او النزعة الانسانية، وتقدم النوع البشري هو الذي يفسر وحده سرّ هذا الانقلاب الذي طرأ على نظام العقوبات في الغرب؟ هل يعني التخلي عن النظام البربري القديم للعقوبة واستبدال نظام السجن الجديد به ان الامور قد حُلّت فعلاً بشكل مثالي؟ ام انه تكمن وراء هذه العملية دوافع اخرى تخص نوعية السلطة الجديدة؟

في ما وراء الكلام الجميل والمبادىء الرفيعة والنزعات الخيرة التي يثيرها الاصلاحيون يكتشف ميشيل فوكو قارة أخرى مجهولة، ويعري «تكنولوجيا السلطة» المعقدة التي ترسخت بمجيء عهد البورجوازية. انه لا يعترض على مفهوم التقدم والرقي، فالنظام القديم كان وحشياً مرعباً ولا شك، ولكن النظام الجديد ليس بريئاً وراقياً الى الحد الذين يصورونه لنا، او بالاحرى انه لم يعد كذلك بعد ان جرّب نفسه طيلة مئتي عام تقريباً. من المعروف ان نظام العقوبات في فرنسا لم يتغير في خطوطه الاساسية منذ الثورة الكبرى وحتى الآن. ولهذا السبب يجيء ميشيل فوكو لكي ينتقده ويدعو الى التغيير. يقول فوكو ما معناه: إن أنّات وتأوّهات المذنب الذي تمارس عليه عملية التعذيب من جهة، والصمت المطبق الذي يرين على عزلة السجن من جهة اخرى، لا يتعارضان فقط بصفتهما ظاهرتين معزولتين او سطحيتين، وانما هما يشيران الى نظامين مختلفين من قانون العقوبات. ان المرور من حالة التعذيب الى حالة السجن يعني المرور من عدالة الى اخرى، ويشير الى تغيير عميق في تنظيم السلطة وتوزيع السلطة بالذات.

كان المجرم في ظل الحكم الملكي المطلق عندما يرتكب جريمة ما يعتبر عمله ليس فقط بمثابة اعتداء على شخص آخر، وانما بمثابة تحد لسلطة الملك، وكانت هذه السلطة تسحقه بعنف، ليس انتقاماً للشخص المغدور، وإنما لكي تذكر الجميع بجبروتها وقوتها اللامحدودة عن طريق هذا السحق بالذات. وكان ينبغي ان يتم كل ذلك على مسمع الناس وبصرهم في احتفال طقوسي شعائري، وكلما ازداد تعذيب المذنب وحشية كلما ازدادت هيبة الملك في أعين الناس.

وأما بالنسبة لمنظري عصر التنوير فقد كانوا يعتبرون الرجل الذي يرتكب جريمة ما أنه قد خرق العقد الاجتماعي الذي يربطه بالآخرين. وبالتالي فعلى المجتمع ان يعاقبه ليس بالطريقة الوحشية السابقة وانما عن طريق وضعه في السجن ومراقبة كل حركاته وسكناته من اجل تصحيحه وتقويم اعوجاجه. كان السجن عبارة عن تنظيم وتقنين صارم للفضاء او للمكان. فقد كان يبنى بشكل يتمكن فيه السجان من

رؤية جميع المسجونين من المكان المخصص له دفعة واحدة. (منظر بانوبتيك). كما ان السجن عبارة عن تقنين للزمان الذي ثبتت مواقيته ساعة فساعة. يضاف الى ذلك ان السجن يمثل تنظيماً وتطويعاً لحركات الجسد عن طريق المراقبة. لهذا السبب يعتبر فوكو ان المجتمعات الحالية هي مجتمعات مراقبة اكثر مما هي مجتمعات عقاب، على عكس المجتمعات القروسطية التي كانت مجتمعات عقاب اكثر مما كانت مجتمعات مراقبة. الشيء المهم في المجتمعات الحديثة هو مراقبة الافراد وتنظيم حركاتهم وضبط اجسادهم وارواحهم على السواء. لكن هل هذا التنظيم الجديد للسلطة والاجساد مقتصر على السجن او متواقت مع ظهوره؟ جواب فوكو الفوري هو: بالنفي. وهنا يولد فكرة عميقة اخرى تشمل كل ما سبق وتتجاوزه. يقول بما معناه: إن هذا التأطير الجديد للافراد لم يخترعه السجن. كان موجوداً قبله ولكن بشكل معزول ومتفرق. كان تأطير البشر وتأديبهم قد ابتدأ وتطور طيلة العصر الكلاسيكي. ولكنه لم يصبح عاماً يشمل جميع الافراد ويشكل شبكة واسعة تغطي كل البلاد الا عندما تشكلت المجتمعات الحديثة بعد الثورة. وعندما اصبحت السلطة البورجوازية تسيطر على كل مناحي المجتمع وتوجهه من اجل العمل والانتاج. ينبغي ان نعرف ان السلطة لا تكتفي بالمنع او بالقمع والضرب، والا لما اطاعها الناس. ان لها خصيصة اخرى مهمة جداً هي أنها منتجة. ان السلطة تنتج ثروة مادية وثروة سلطوية، او بالاحرى فائض قيمة مادية وفائض قيمة سلطوية على السواء. ان السلطة تنتج اجساداً سلطوية عن طريق «التفويض»، ويكفي برهاناً على ذلك ان تنظر الى شخص ما قبل ان يُطلَّق بسلطة وبعد ان يصبح جزءاً من السلطة. وهكذا تنتشر السلطة من جسد الى جسد حتى تشكل ما يسميه فوكو «بالتكنولوجيا السياسية للاجساد».

إن كل اقتناص للسلطة كجسد فيزيائي أو مادي يعني الهيمنة على بقية الأجساد، ويعني في الوقت ذاته، وبالضرورة، انتاج الجسد والروح. ان كل تكنولوجيا سياسية هي إنتاج للأجساد «الفيزيائية» و«الاخلاقية» على السواء. وتعني التكنولوجيا السياسية للأجساد أيضاً إخضاع هذه الاجساد وتدجينها واستثمارها من أجل إنتاج المزيد من السلطة. إن السلطة كرأس المال لا تشبع. ان الامر يتعلق في نهاية المطاف بخلق اجساد سياسية او بالاحرى مسيَّسة، بوليسية.

هكذا اصبحت السلطة، إذاً، بمثابة شبكة اخطبوطية تشمل كل شيء وتمتد من المدرسة لكي تنتهي بالسجن مروراً بالمعمل والثكنة والمصحات العقلية، الخ.. ليس السجن اذاً، ظاهرة شاذة معزولة، او فريدة من نوعها. على العكس انه يشكل جزءاً من نظام المراقبة العام الذي يتحكم بمجتمعاتنا الحديثة ككـل. يقول فوكو العبارة الجميلة التالية: «ما المدهش عندئذٍ اذا كان السجن يشبه المعامل والمدارس والثكنـات والمشـافي التي تشبـه جميعهـا السجن؟.» هكـذا نجـد ان التحليل الدقيق والمصغر للسلطة (ميكروفيزياء السلطة) يقدم صورة عن السلطات الفرعية المنبثة في كل نسيج المجتمع. بالطبع ان هذه السلطات الفرعية تستمد سلطتها الى حد ما من السلطة العليا المركزية، ولكن لها ايضاً استقلاليتها النسبية وآلياتها الخاصة. انها تشكل «بؤراً سلطوية» او مراكز سلطوية يدعم بعضها البعض وتغطي جسد المجتمع من اقصاه الى اقصاه. وفيها تمر الجماهير ارواحاً واجساداً لكي تصبح مدجنة طيعة سهلة القياد. هذه البؤر هي كما ذكرنا سابقاً: العائلة، والمدرسة، والثكنة العسكرية (الخدمة الالزامية)، والمعمل، واحتمالات

السجن. لا ريب في ان التشكيلة الهرمية الماركسية للسلطة تبقى، ولكنها تصبح معدَّلة وأقل صرامة بعد تحليلات ميشيل فوكو، ذلك ان وظيفتها ـ اي وظيفة السلطة المركزية ـ تصبح متفشية بشكل سري في كل هذه البؤر المذكورة.

باريس، ١٩٨٤/٨/٢٣

إشارات :

(أ) اتذكر الآن ذلك بشكل مبهم خصوصاً بعد ان اطلعت على المقابلة التي ادلى بها فوكو لمجلة «الماغازين ليتريرٍ»، التي خصصت له عدداً ثانياً منذ فترة قريبة (عدد مايو رقم ٢٠٧) ـ أتذكر الآن على ضوء هذه المقابلة ان فوكو كان قد قال في ذلك الدرس ما يلي: يتصور الناس عادة ان السلطة تقع في جانب والمعرفة في جانب آخر. السلطة يمارسها اناس لا علاقة لهم بالفكر او بالمعرفة، أناس ميالون للعسف والبطش فقط. وان السلطة تجعلهم عمياناً عن كل حقيقة وكل فهم. واما المعرفة فهي من اختصاص الفلاسفة المنعزلين في بروجهم العالية؛ اناس لا علاقة لهم بالواقع الخارجي؛ اناس محاطين برفوف الكتب والمراجع والمحابر فقط. إن هذا التصور خاطيء من اساسه، يقول فوكو، ذلك انه حيث توجد السلطة توجد المعرفة او نوع محدد منها، وحيث توجد المعرفة يوجد حد معين من السلطة. ان مجرد ممارسة السلطة يؤدي الى خلق المعرفة وانبثاق المعرفة وتجميع المعلومات وبالتالي استخدامها. وايضاً فان ممارسة المعرفة تنتج بالضرورة نوعاً من السلطة، وأوضح مثال على ذلك وأقلها خطراً هو استاذ الجامعة الذي يجيز الطلاب أو لا يجيزهم. اذن فلا معنى للفصل الحاد والقاطع بين السلطة والمعرفة، ذلك انه توجد بينهما علاقات أكثر تشابكاً وسرّية وتعقيداً مما يظن الكثيرون. وأذكر أنه قال أيضاً: ان اولئك الذين يدعون لاحداث القطيعة بين البحث العلمي والرأسمالية الاحتكارية واهمون. ذلك ان الرأسمال هو الذي يمول المخابر العديدة وفرق البحث العلمي وبالتالي فهو الذي يمكن الباحثين من مواصلة بحوثهم والتوصل الى الاكتشافات الجديدة. اذن فالحقيقة ليست شيئاً مجرداً يمكن التوصل اليه بمعزل عن الشروط المادية للوجود، وانما هي مرتبطة بشدة بهذه الشروط بالذات. في المقابلة المذكورة اعلاه يعود فوكو بشكل آخر الى الموضوع ويأسف لسوء الفهم الحاصل بصدد كلامه الذي قاله في العام ١٩٧٨. كان البعض قد ظن أنه لا يقيم أي فرق بين المعرفة والسلطة. وقال: لو كنت اعتقد بعدم وجود فروق تميزهما لأقمت تطابقاً بينهما وانتهى الامر. ولما كنت بحاجة عندئذٍ الى بذل كل تلك الجهود التي بذلتها من اجل كشف الروابط بينهما. ان كل اولئك الذين يعتقدون بأن الحقيقة غير موجودة بالنسبة لي هم اناس تبسيطيون.

(ب) في نهاية هذا الدرس الاول الذي حضرته له، اذكر أنْ قد استوقفه بعد الخروج من القاعة احد الطلاب وتحلقت حوله مجموعة. وعندئذٍ اقتربت منه مع الآخرين ورأيت جسداً نحيلاً قد عركته الايام، ووجهاً نحيفاً وعينين تنظران في كل النواحي. لا تهدآن. اذكر أن الطالب قد سأله: لماذا لا تظهر على التلفزيون؟ فرد عليه: ولماذا أظهر؟ ما اريد ان أقوله على الشاشة لا يريدونه (يقصد السلطة السياسية) وما يريدون مني قوله لا أقوله. ثم أضاف قائلاً: ما يهمني الآن هو تعديل قانون العقوبات المعروض حالياً على مجلس النواب. أود أن اضغط في اتجاه ما.. هذه هي مشكلتي الآن».

هكذا نلاحظ ان ميشيل فوكو فيلسوف في قضايا عصره وهمومه.

(جـ) الفكر جمهوري وليس ملكياً. ليس هناك من طريق ملكية للفكر او للمعرفة كما كان يقول ماركس. ولذا فإن الحماسة التي أبديها لفكر ميشيل فوكو لا تعني انه لا يوجد فكر آخر غيره في فرنسا. هناك مفكرون آخرون يستكشفون مجالات معرفية مهمة جداً، ويستحقون التقديم والاهتمام الكامل. كل ما في الامر هو أن ميشيل فوكو قد لخص بشخصيته وحدها روح العصر وحساسيته المركزية. يضاف الى ذلك أنه كان يتميز، باعتراف الجميع، بذكاء خارق. إن عبارتي هذه لا تعني بالطبع عدم أهمية السياسة. فأنا مدرك كل الادراك ان كل فكر مهم يصب في نهاية المطاف في اتجاه سياسي ما، او يخلق حركة سياسية ما. ولكني أرفض اعتبار التسييس اليومي الحاصل في البيئات العربية بخاصّة، بمثابة فكر سياسي جاد، او ممارسة سياسية جادة. انه يمثل للاسف في معظم الاحيان اردأ انواع الممارسة السياسية واشدها انحطاطاً.

(د) قال مرة إنه قد فوجيء مع ليفي ستروس وبارت بهذا الاقبال الضخم على دروسهم، وشعروا جميعاً بالحرج لأنهم لم يكونوا متعودين على ذلك في السابق. ولم يعرفوا كيف يتصرفون في البداية أمام جمهور كهذا.
(هـ) في العام ١٩٨٢، على ما أظن، حصلت مشادة بين فوكو وبورديو من جهة وبين ليونيل جوسبان السكرتير الاول للحزب الاشتراكي من جهة اخرى. وقد اتهم جوسبان فوكو وجماعته بأنهم بنيويون لم يفعلوا شيئاً من أجل انتصار اليسار ووصول فرانسوا ميتران الى السلطة. بالطبع هذا لا يعني ان وصول ميتران الى السلطة يمكن أن يقارن من حيث الاهمية بحدث خطير كالثورة الفرنسية.
(و) اعتقد أن هذه هي المشكلة المطروحة أيضاً علينا نحن العرب الآن. ليس السؤال المطروح هو: ماذا نأخذ من تراثنا الكلاسيكي وماذا نترك؟ وانما السؤال هو: كيف يمكن تحليل التراث اركيولوجياً وتفكيكه من الداخل ومحاولة اضاءته الى أقصى حدود الاضاءة من أجل التحرر منه وتمثله عميقاً في الوقت ذاته.

(١) في مقدمة كتابه «نظام الخطاب» الذي نشرنا ترجمته الكاملة على صفحات الكرمل (انظر العدد العاشر) يكتب ميشيل فوكو: «في هذا الخطاب الذي ينبغي ان القيه امامكم اليوم، وفي الخطابات او المحاضرات الاخرى التي ينبغي ان القيها هنا ربما لسنوات عديدة، كنت اتمنى لو استطيع ان ادخل خلسة».
(٢) عنوان المقالة هو: نيتشه: الاصل والتاريخ، وقد أهديت الى ذكرى جان هيبوليت سلف ميشيل فوكو في الكوليج دي فرانس. وتقع المقالة في حوالي العشرين صفحة.
(٣) أنظر رثاء بيير بورديو لميشيل فوكو في اليوم التالي لموته على صفحات جريدة اللوموند. عدد ٢٧ حزيران (يونيه) ١٩٨٤.
(٤) في المجتمعات المتخلفة لا يزال الناس يعتقدون بأن الجنون يمثل روحاً شيطانية، أو شريرة، تدخل الى الشخص فتفسده.
(٥) ليس هذا هو السبب الوحيد للجنون بالطبع. ولكن من المؤكد ان للجنون والاختلال العقلي بشكل عام علاقة وثيقة بالمنشأ الاجتماعي والظروف الحياتية كما اوضح فوكو، وان هذه الظروف وذلك المنشأ هما اللذان يجذبان الجنون ويساعدان على نموه، او على العكس يخففان منه فيبقى في حدوده الطبيعية المقبولة.
(٦) عنوان الكتاب هو: المرض العقلي وعلم النفس. وقد صدر عن المطبوعات الجامعية الفرنسية. وانظر كتاب استاذه جورج كانفيليم بعنوان «الانسان الطبيعي والانسان المريض»، الدار نفسها. عام ١٩٤٣.
(٧) انظر المقدمة الاولى للكتاب. ص ٩.
(٨) انظر كتاب «الذات والآخر» لفانسان ديكومب الذي استشهد بهذا النص. ص ١٣٣.
(٩) انظر كتاب «تاريخ الجنون» طبعة غاليمار. وانظر خصوصاً تحليل فوكو لنص ديكارت في الصفحات (٥٦ ـ ٥٧ ـ ٥٨). ويستحسن ايضاً الاطلاع على المناقشة الفلسفية العميقة التي جرت بين فوكو ودريدا بخصوص تفسير نص ديكارت. ومن المعروف ان دريدا قد احتج على الطريقة التي أوّل بها فوكو هذا النص، واعتبر ان العكس هو الصحيح، أي أن ديكارت لم يلغ الجنون من ساحة الشك. وقد رد فوكو على انتقاداته في مقالة مطولة بعنوان: «جسدي، هذه النار وذاك الورق» ودحض منهجية دريدا في فهم النصوص الكلاسيكية. انظر كتاب جاك دريدا الذي بعنوان: الكتابة والاختلاف، منشورات سوي، العام ١٩٦٧، من ص ٥١ الى ص ٥٧.
(١٠) انظر تاريخ الجنون، الفصل الثالث.
(١١) انظر المصدر السابق، ص ٣٦٣، حيث يستشهد فوكو بنص ديدور.
(١٢) انظر المصدر السابق ص ٣٨٥.
(١٣) فيليب بنيل. هو طبيب فرنسي عاش بين عامي ١٧٤٥ ـ ١٨٢٦. كان اول طبيب يدخل الى المصح النفسي بصفته طبيباً. وقد ساهم في انجاز القائمة التصنيفية للامراض العقلية وانخرط في خط المعالجة النفسية للجنون. (عن قاموس لاروس).
(١٤) انظر تاريخ الجنون. ص ٥٠٧.
(١٥) المصدر السابق. ص ٥٢٩ ـ ٥٣٠.
(١٦) هذه هي اكبر مشكلة تواجه الفكر العربي اليوم. اذ كيف يمكن افهام الجماهير ان قيمها وعاداتها ليست مطلقة وليست نهائية، وانما هي خاضعة لتحولات التاريخ وتبدلاته؟
(١٧) من الواضح ان فوكو لا يأخذ بعين الاعتبار العامل الاقتصادي فقط كما يفعل الماركسيون عادة، وانما يركز اهتمامه على كشف القوانين الاكثر شمولية.

(١٨) من الذي سوف يكتب تاريخ الجنون العربي؟ أين هو الخطاب القادر على استيعاب الآلام الحاصلة اليوم في المجتمعات العربية على كافة مستويات الوجود؟ كان بدر شاكر السياب قد قال في الخمسينات: لم يعد أمامنا إلّا الجنون أو الانتحار، ويبدو ان الخيار لا يزال قائمًا.

(١٩) ينبغي ألا نفهم من ذلك ان فوكو يقف ضد العقل والعقلانية بشكل مطلق. أبداً، إنه فقط يثور ضد العقلانية المتحجرة التي كانت تسود المجتمع الفرنسي المحافظ قبل احداث أيار ١٩٦٨. إن ديكارت يبقى مفكراً عبقرياً في التاريخ، ولكنه، ككل فكر أصيل، يشحب ويجف بمرور الازمان، ويصبح عند اتباعه ارثوذكسياً جامداً.

(٢٠) هنا اتوقف قليلاً لكي أبين مدى خطورة الارثوذكسية الفكرية والايديولوجية الضيقة على انطلاقة الفكر العربي والثقافة العربية. إن ممثلي اليمين العربي على الساحة الثقافية (هناك يمين في كل مكان، ويمين متطرف أيضاً، فلماذا لا يكون هناك يمين عربي) يُتْلعون برؤوسهم الآن لكي يدافعوا عن المواقع المتخلفة السابقة التي ظننا أنها انتهت. إنها نغمة قديمة طالما سمعناها في أوقات الضيق وضعف العزائم والهزائم. لو أنهم يفهمون الأصالة جيداً لعرفوا أن التجديد والابتكار هو السبيل الوحيد للحفاظ على الاصالة والخصوصية، لا العكس.

في الواقع لم يكن المجنون وحده مستبعداً من قبل المجتمع والحضارة الغربية في العصور الوسطى والكلاسيكية، وإنما حصل إقصاء واستبعاد للبروتستانت، مثلاً، في فرنسا الكاثوليكية. وقد شرّدوا وذُبحوا أيام الجهل والمجاعات وحروب الأديان. اننا نتوصل هنا الى فكرة أساسية كان الفيلسوف رينيه جيرار قد استلهمها فيما يبدو من كتاب فوكو وبنى عليها نظريته المشهورة المتمحورة حول فكرة «كبش الفداء».

(٢١) انظر تاريخ الجنون. ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧

(٢٢) انظر «الكلمات والاشياء». ص ٥١

المسلمون ينظرون الى اللغة العربية النظرة نفسها، لانها لغة الميثاق أيضاً، ولغة القرآن.

(٢٣) انظر المصدر. ص ٧٥

(٢٤) المصدر السابق. ص ٧٧

(٢٥) المصدر السابق. ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣

(٢٦) يحاول محمد أركون تطبيق مفهوم «نظام الفكر» على الثقافة العربية الاسلامية ويخرج من ذلك بنتائج مهمة جداً. ينبغي الأطلاع على كتابيه اللذين صدرا مؤخراً بالفرنسية عن دار ميزون نيف ولاروز: الاول بعنوان: «قراءات القرآن» (١٩٨٣)، والثاني صدر قبل شهر بعنوان: «نحو نقد العقل الاسلامي»، وقد ترجمناه الى العربية، ومن المتوقع ان يصدر قريباً في بيروت.

(٢٧) تعبير «المرور من العالم المغلق الى الكون اللا محدود» مأخوذ عن عالم الابستمولوجيا الفرنسي اليكسنيدر كويري.

(٢٨) هذا المقطع منقول عن برنامج اذاعي أعيد بثه بمناسبة موت الفيلسوف.

(٢٩) المقصود باللزومية هنا كون الفعل لازما لا متعديا كما هو الحال في علم النحو. ويريد فوكو ان يقول، إن لغة الادب لازمة، اي انها تكتفي بنفسها فلا تحتاج الى عائد خارجي، كما هو الحال بالنسبة للغات الاخرى. يقول جاكبسون وكل النقد الحديث الشيء نفسه عن الظاهرة الادبية، أو الشعرية.

(٣٠) المقصود هنا بالطبع الانواع الادبية من قصة ومسرح وشعر، الخ.

(٣١) انظر «الكلمات والاشياء». ص: ٣١٢ ـ ٣١٣

(٣٢) نلاحظ ان المجتمعات القوية الواثقة من نفسها هي التي تستطيع ان تضع نفسها على محك الشك والنقد الجذري، بعكس المجتمعات الضعيفة المهتزة التي لا تحتمل أي نقد. ولهذا السبب يظهر مفكرون من امثال فوكو في فرنسا مثلاً، ولا يظهر أي مفكر عربي ذي نفس نقدي جذري، أو على الاقل لم يظهر هذا المفكر حتى الان.

(٣٣) الاصوات اليمينية في فرنسا تقول إن أحداث ايار ١٩٦٨ كانت انتفاضة فوضوية ضد المعرفة والدراسة والنظام الجيد. هذه هي النغمة التي يرددها اصحاب النظام السائد في كل مرة تحصل فيها انتفاضة ما. وفي الواقع ان ثورة ايار ١٩٦٨ لم تكن ضد المعرفة على الاطلاق، وإنما كانت ضد نوع محافظ وراكد من انواع المعرفة لم يعد له مبرر وجود.

(٣٤) انظر مجلة «لارك» عدد ٧٠، المخصص في جزء كبير منه لميشيل فوكو. وفيه يدلي بمقابلة مهمة وطويلة بعنوان: «الحقيقة والسلطة».

(٣٥) انظر أيضاً مقابلة نشرتها مجلة الاكسبريس الاسبوعية لاول مرة بعد موت فوكو، وهي مخصصة أيضاً لموضوع «السلطة». الاكسبريس (٦ ـ ١٢ يوليه) ١٩٨٤.

(٣٦) في كتابه «نظام الخطاب» المذكور سابقاً، كان فوكو قد تحدث مطولاً عن هذا الموضوع، أيْ موضوع تاريخية الحقيقة، وتحولاتها منذ اليونان وحتى العصور الحديثة. يقول: «وربما كان من المخاطرة ان نعتبر التضاد بين الصواب والخطأ بمثابة نظام ثالث للاستبعاد والاقصاء (. . .) هناك دون شك ارادة لفهم الحقيقة في القرن التاسع عشر لا تتطابق مع ارادة فهم الحقيقة الخاصة بالعصر الكلاسيكي . . . ».

(٣٧) انظر مقابلة فوكو ـ ديلوز في العدد ٤٩ من مجلة «لارك» المخصص كله لجيل ديلوز.

(٣٨) المصدر السابق.

ماف فوكو

أركيولوجيا المعرفة

ميشال فوكو

ها قد مرت عشرات السنين واهتمام المؤرخين منصبّ، بالأوْلى، على الفترات الطويلة، كما لو انهم كانـوا يسعـون الى ان يكشفـوا، وراء تقلبـات السياسـة واحداثها، عن التوازنات التي تعسر خلخلتها والتطورات التي لا ترتد على عقبيها، والانتظامات الثابتة، والظواهر الميالة التي تنقلب عندما تبلغ اوجها بعد ان تتواصل حقباً مديدة، وحركات التراكم والاتباع البطيء، والاسس العظيمة الثابتة الخرساء التي عساها تشابك الحكايات التقليدية بغلاف من الاحداث. للقيام بهذا التحليل، يحوز المؤرخون ادوات صاغوها هم انفسهم في جانب، وتلقوها في جانب اخر: كنماذج النمو الاقتصاد، والتحليل الكمي لسيل التبادلات، ومنحى التزايد الديموغرافي، ودراسة المناخ وتقلباته، ورصد الثوابت السوسيولوجية، ووصف التكيفات التقنية وانتشارها ودوامها. وقد مكنتهم هذه الادوات من ان يتبيّنوا، داخل حقل التاريخ، مراتب ومستـويات متبـاينة؛ وهكذا حلت محل التعاقب الخطي الذي كان حتى ذلك الحين، موضوع البحث التاريخي، عمليات سبر للاغوار. فتعددت مستويات التحليل، بدءاً من الحركة التي تطبع السياسة الى التباطؤ الذي يميز الحضارة المادية: وتميز كل منها بانفصالاته الخاصة، وانطوى على تقسيم لا يخصه الا هو بالـذات. وكلما نزلنـا نحو اكثر الاسس عمقاً، ازدادت التقسيمات اتساعاً، وارتسمت، خلف التاريخ المضج بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ يكاد النظر لا يتبينّ حركتها ـ تواريخ بطيئة الحركة: مثل تاريخ الطرق البحرية، وتاريخ القمح ومناجم الذهب، وتاريخ الجفاف والرّيّ والاراضي، وتاريخ التوازن الذي يحققه الجنس البشري بين المجاعات والرخاء. وهكذا اخلت الاسئلة التقليدية التي كان التحليل التاريخي يطرحها (نحو ما الرابطة التي تجمع بين وقائع مشتتة؟ كيف نوجد بينها تعاقباً ضرورياً؟ ما هو الاتصال الذي يسري فيها، او الدلالة العامة التي تنتهي بتشكيلها؟ هل يمكن ان نعينّ بصددها كلاً موحداً، ام نقتصر على مجرد الوصل بين الاجزاء؟)، اخلت هذه الاسئلة المكان لتساؤلات من نوع آخر: ما هي المراتب التي ينبغي عزلها بعضها عن بعض؟ وما انواع السلاسل التي تجب اقامتها؟ ومعايير التحقيب التي ينبغي اتخـاذها ازاء كل منها؟ وما منظومة العلاقات (علاقات التدرج، او الهيمنة، او التراتب، او التحديد الاحادي، او العلية الدائرية) التي ينبغي اثباتها بين سلسلة واخرى؟ وما هي سلاسل السلاسل التي ينبغي اقامتها؟ وداخل اي جدول زماني عام يمكن ان نعين مجموعات متمايزة من الاحداث؟

الا انه، في الوقت ذاته، على وجه التقريب، وفي تلك الدراسات التي تدعى تاريخ المعاني والعلوم والفلسفة والفكر والادب كذلك (بامكاننا ان نهمل الان خصوصية كل من هذه الدراسات)، في تلك الدراسات التي تفلت في جزء كبير منها، بالرغم مما تحمله من اسم، من عمل المؤرخ ومناهجه، تحوّل الاهتمام، على العكس مما سبق، من الوحدات المتسعة، التي كانت توصف كـ «عصور» و«قرون»، نحو ظواهر الانفصال. فوراء الاتصالات الكبرى للفكر، ووراء التجليات العظمى والمتجانسة لروح عصر او لذهنية جماعية، وخلف الصيرورة العنيدة لعلم حريص على ان يوجد ويكتمل منذ بداياته، وخلف بقاء جنس من الاجناس الادبية، او شكل من الاشكال، او دراسة من الدراسات، او فعالية من الفعاليات النظرية، اخذ البحث الان ينكب على رصد عواقب الانفصالات؛ تلك الانفصالات التي تباينت منزلاتها وتنوعت اشكالها، مثل **الافعال والعتبات الابستمولوجية** التي وصفها باشلار، والتي تُوقف المد اللامحدود للمعارف، وتعرقل نموها البطيء وتقحمها داخل زمن جديد، وتفصلها عن مصدرها التجريبي الاختباري ودوافعها الاصلية، وتطهّرها من اوهامها؛ وبهذا فهي تحث التحليل التاريخي، لا على تقصي البدايات الصامتة، ولا على الارتقاء اللامحدود نحو الممهدين الاوائل، وانما على رصد نوع جديد من المعقولية مع ما يترتب عليه من نتائج متعددة. من بين تلك الانفصالات، ايضاً، **تحول المفهومات وانتقالها من ميدان الى آخر**؛ ويمكن ان نتخذ، مثالاً على ذلك، التحليلات التي قام بها ج. كانفيليم. فهي تبيّن ان تاريخ مفهوم من المفهومات، لا ينحصر في مَيْله التدريجي نحو الدقة، وسعيه المتزايد نحو المعقولية، وارتقائه نحو التجريد، وانما هو تاريخ تنوّع مجالات تكوينه وصلاحيته، تاريخ قواعد استعمالاته المتعاقبة، وميادينه النظرية المتعددة التي تمّ فيها ارساؤه واكتمل. ومن بينها ايضاً التمييز الذي اقامه ج. كانفيليم كذلك، بين **المستوى الصغير والمستوى الكبير لتاريخ العلوم**، حيث لا تنتظم الوقائع وما يتمخض عنها من نتائج على النحو نفسه، الى حد ان اكتشافاً من الاكتشافات العلمية، وارساء منهج من المناهج، واعمال عالم من العلماء، وما قد يتعرض له من اخفاقات، كل هذا لا تتمخض عنه العواقب نفسها، ولا يمكن ان يوصف على النحو ذاته في هذا المستوى او ذاك؛ فمن المستوى الصغير الى المستوى الكبير لا يُروى التاريخ نفسه. ومن بين تلك الانفصالات ايضاً **اعادة التوزيع التراجعي للوقائع**، التي تكشف عن صور عديدة لماضي علم واحد بعينه، واشكال متعددة للربط بين وقائعه، ومستويات كثيرة لاهمياته، وعلاقات متعددة لتحديداته، وغايات متنوعة يسعى نحوها، وهذا كلما تغيّر حاضره، بحيث يتبع الوصف التاريخي بالضرورة حالة المعرفة الراهنة، ويتعدد بتحولها وتقلبها، ولا ينفك بدوره يتقلب ويتحول (وقد نظّر ميشيل سير **M. Serres** لهذه الظاهرة مؤخراً بصدد الرياضيات). من بين تلك الانفصالات ايضاً **وحدات الصرح البنيوي للانساق الفلسفية** كما حللها مارسيل غيرولت **M. Gueroit**، تلك الوحدات التي لا يأبه فيها المؤرخ بوصف التأثيرات والآثار، والاستمرارات الثقافية، وانما يولي اهتمامه، بالاحرى، للتناسق الداخلي، والاوليات، وسلاسل الحجج والاقتراب. واخيراً، فليس من شك ان اكثر الفجوات اتساعاً تلك القطيعات التي يقيمها تحوّل نظري عندما «يؤسس علماً بفصله عن ايديولوجيا ماضية، كاشفاً عن هذا الماضي كماضٍ ايديولوجي» (لويس التوسير: **دفاعاً عن ماركس** ص ١٦٨). فضلاً عن ذلك ينبغي ان نضيف بالطبع التحليل الادبي الذي لم يعد ينحصر في دراسة روح عصر من العصور، او ينصب على «الجماعات»،

و«المدارس»، و«الاجيال»، و«الحركات»، ولا حتى على شخصية الكاتب وتفاعل حياته مع «ابداعه»، وانما على البنية الخاصة لعمل ادبي، او مؤلف، او نص.

المسألة التي ستواجه ـ وتواجه ـ هذا النوع من التحليل التاريخي لن تعود هي معرفة السبل التي سلكها الاستمرار لقيامه، ولا الكيفية التي استطاع بها المصير ذاته ان يدوم ويرسم افقاً واحداً بالنسبة لعقول متباينة متعاقبة؛ لن تعود المسألة معرفة نمط العمل والاساس الذي تقتضية عمليات الانتقال والاستعادة والنسيان والتكرار؛ لن تعود هي كيف استطاع الاصل ان يمد سيادته ويتجاوز ذاته حتى يبلغ هذا الاكتمال الذي لا يُنال مطلقاً، ـ لن تعود المسألة مسألة التراث والاثار، وانما مسألة الفصل والحد؛ لن تعود مسألة الاساس الذي يدوم ويبقى، وانما مسألة التحولات التي تعمل كتأسيس وتجديد للتأسيس. وحينئذٍ سيمتد امامنا مجال شاسع من الاسئلة التي اصبح البعض منها الان متداولاً، والتي يسعى عن طريقها هذا الشغل الجديد للتاريخ الى ان يقيم نظريته الخاصة: وهذه الاسئلة هي: كيف نحدد مختلف المفهومات التي تسمح بالتفكير في الانفصال (مفهومات العتبة، والفصل، والقطيعة، والتقلب، والتحول)؟ وفق اي معيار تقسّم الوحدات التي نهتم بها: فما الذي يحدد علمًا من العلوم، او مفهوماً من المفهومات، او نصاً من النصوص؟ كيف نعمل على تنويع المستويات التي يمكن ان نضع فيها انفسنا، والتي ينطوي كل منها على فصائله الخاصة، وشكل تحليله: فما المستوى المشروع للصياغة الصورية: وما مستوى التأويل؟ وما مستوى التحليل البنيوي؟ وما مستوى تعيين العلل؟

ومجمل القول، يظهر ان تاريخ الفكر، والمعارف، والفلسفة، والادب، يعمل على ابراز تعدد الفصائل وتقصي جميع بوادر الانفصال، بينما يبدو التاريخ، بمعنى الكلمة، ميالاً الى اغفال الوقائع المباغتة لصالح البنيات التي لا تعرف السهو.

□

لكن حذار ان يوقعنا هذا الالتقاء ضحية وهم. علينا الا نتصور، ظناً، ان بعض الدراسات التاريخية انتقل من المتصل الى المنفصل، بينما كانت اخرى تسير من تبعثر الانفصال نحو الوحدات الكبرى التي لا تعرف الانفصام. علينا الا نتصور ان الاهتمام في مجال السياسة، والمؤسسات، والاقتصاد، اخذ يميل اكثر فأكثر الى التحديدات الشاملة، بينما انصرف في مجال الافكار والمعرفة الى رصد حركات الاختلاف. علينا الا نظن ان هذين الشكلين من الوصف التاريخي قد التقيا مرة اخرى دون ان يتعرف احدهما على الآخر.

وفي واقع الامر، انها المسائل ذاتها التي طرحت هنا وهناك، ولكن تمخضت عنها، ظاهريا، نتائج معكوسة. وهذه المسائل يمكن ان تجمل في عبارة واحدة: هي طرح **الوثيقة** موضع سؤال. ولكن لا ينبغي ان يساء فهمنا: فمن الواضح انه منذ ان وجدت دراسة كالتاريخ، لجأ المؤرخون الى الوثائق فاستنطقوها وطرحوا بصددها تساؤلات؛ فسألوها لا عما تريد ان تقوله فحسب، ولكن عما اذا كانت تقول الحقيقة بالفعل، وبأي حق تدعي ذلك، وما اذا كانت صادقة ام كاذبة، حقيقية ام مشوهة، على دراية بالامور ام على جهل بها؟ بيد ان كل هذه الاسئلة، وهذا الهاجس النقدي، كان يتوخى الهدف نفسه: وهو إعادة بناء الماضي، انطلاقا مما تقوله تلك الوثائق ـ ومما تكتفي احياناً بان تومىء اليه ـ ذلك الماضي الذي تصدر عنه

تلك الوثائق، والذي امّحى الآن متواريا من خلفها؛ كانت الوثيقة تعامل، دوماً، على انها لغة صوت رَكَنَ الآن الى الصمت، وخلّف اثره الهش الذي يمكن تبينه من حسن الحظ. ولكن بفعل تحوّل لم يكن وليد اليوم، لكنه لم يكتمل بعد من دون شك، عدّل التاريخ من موقفه اتجاه الوثيقة. فاخذ على عاتقه، كمهمة اولى، لا تأويل الوثيقة، ولا تعيين مدى صدقها، وقيمتها التعبيرية، وانما فحصها من الداخل وتدبرها: فهو ينظمها ويجزّئها ويوزعها ويرتبها ويقسمها الى مستويات، ويقيم سلاسل، ويميز ما يستحق النظر عما ليس كذلك، ويرصد عناصر، ويعينّ وحدات ويصف علاقات. لم يعد التاريخ ينظر الى الوثيقة على انها تلك المادة الخام التي يسعى عن طريقها الى استعادة ما صدر عن الناس من اقوال وافعال، واسترجاع ما مضى ولم يترك إلّا بصماته. انه يسعى الى ان يحدد وحدات داخل النسيج الوثائقي، ويعين فيه مجموعات وسلاسل وعلاقات. ينبغي ان نحرر التاريخ من الصورة التي ارتضاها لنفسه مدة طويلة، وكان يجد فيها تبريره الانتروبولوجي: واعني ان يكون ذاكرة عتيقة جماعية، تستعين بالوثائق المادية لكي تستعيد الذكريات في حرارتها، واستثمار مادة وثائقية (من كتب، ونصوص، وحكايات، وسجلات، وعقود، ومنشآت، ومؤسسات، وقواعد، وتقنيات، واشياء، وعادات الخ.) تقدم دوماً، وفي كل مكان، وعند كل مجتمع، اشكالاً تلقائية او منظمة من البقاء. ليست الوثيقة الاداة السعيدة لتاريخ يكون في ذاته وبكامل الحق ذاكرة التاريخ هو كيفية من الكيفيات التي يُدبر بها مجتمع من المجتمعات مادة وثائقية لا ينفصل عنها.

وبمجمل القول، فإن التاريخ، في شكله التقليدي، كان يسعى الى ان يجعل من أثريات الماضي «ذاكرة»، فيحولها الى وثائق، ويحث تلك الآثار على التكلم؛ تلك الآثار التي غالبا ما تكون خرساء في حد ذاتها، أو أنها تقول صمتاً غير ما تقوله كلاما؛ أما اليوم، فان التاريخ هو ما يحوّل الوثائق الى اثريات. إنه يعرض كمية من العناصر التي ينبغي عزلها والجمع بينها، وابرازها، والربط بينها، وحصرها داخل مجموعات، حيث كان التاريخ التقليدي يكتفي بالتنقيب عن الآثار التي خلفها البشر، وفحصها، والتعرف على ما كانت عليه. مضى زمن كانت فيه الاركيولوجيا كدراسة للاثريات الخرساء والآثار الميتة، والموضوعات التي لا سياق لها، والاشياء التي خلّفها الماضي، تتقرب الى التاريخ ولا تتخذ معناه الا بفضل تقويم خطاب تاريخي؛ ربما كان في استطاعتنا ان نقول إن التاريخ اليوم يميل الى الاركيولوجيا، ويسعى نحو الوصف الباطني للاثريات.

تتمخض عن ذلك عدة نتائج: اولاها ذلك المفعول السطحي الذي اومأنا اليه، وهو ابراز تعدد الانفصالات في تاريخ الافكار، والكشف عن الفترات الطويلة في التاريخ بالمعنى الحقيقي للكلمة. وبالفعل، فان هذا التاريخ كان يهدف، في شكله التقليدي، إلى اثبات العلاقات (علاقات العلية البسيطة او التحديد الدائري، او الصراع، او التعبير) التي تربط وقائع وأحداثاً لها موقعها في الزمان: كانت سلسلة الوقائع مفترضة، ولا يتبقى الا تحديد العلاقة التي تربط كل عنصر من تلك السلسلة بالعنصر المجاور له. اما الان، فان المسألة اصبحت تتعلق بتكوين السلاسل، وتحديد عناصر كل منها، وتعيين حدودها وأطرافها، وابراز نوع العلاقات التي تميزها، وصياغة قانونها، وفوق ذلك، تحديد العلاقات بين مختلف السلاسل لاقامة سلاسل من السلاسل، او «جداول». ومن ثمة كان تنوع المراتب وتعددها، والفصل بينها، وانفراد كل منها بزمانه الخاص؛ ومن ثمة، ايضا، لم تكن هناك ضرورة تكتفي بالتمييز بين احداث

مهمة (مع ما يترتب عنها من نتائج)، واخرى اقلها شأناً، وإنما تميز بين انواع من الاحداث تتباين مستوياتها (فبعضهـا قصير المدى، وبعضها متوسط، كأزدهار تقنية او نقص في عملة، وبعضها بطيء كالتوازن الـديمـوغرافي، او التكيف التدريجي لاقتصاد ما مع تغير احوال الطقس)، ومن ثمة، اخيرا، كانت امكـانية اظهار سلاسل واسعة المنظومة المرجعية، تشمل احداثا نادرة، او احداثا متكررة. ليس ظهور الفترات الطويلة في التاريخ اليوم رجوعاً الى فلسفات التاريخ، والعصور الكبرى للعالم، او المراحل التي قدرها مصير الحضارات؛ بل انه تمخض عن تدبر منهجي للسلاسل. أما في تاريخ المعاني، والافكار، والعلوم، فإن التحول نفسه قد ولد نتيجة معكوسة: إنه صدع السلسلة الطويلة التي رسمها تقدم الوعي، اوغائية العقل، او تطور الفكر البشري؛ كما انه اعاد النظر في فكرتي التلاقي والاكتمال، ووضع امكانية قيام الكليات الموحَّدة موضع شك. لقد ادى الى تفرد سلاسل متباينة، تتطابق، وتتعاقب، وتتداخل، وتلتقي، من غير ان يكون في إمكاننا ان نردّها الى مسار خطّي. وهكذا فقد ظهرت، مكان زمان العقل المتسلسل المتصل، ذلك الزمان الذي كان يرتقي دوما الى اصله ومنبعه الاساس، ـ ظهرت مستويات قد تكون وجيزة في بعض الاحيان، تتباين فيما بينها، وتأبى الخضوع لقانون موحد، وتنطوي في الاغلب على تاريخ خاص تنفرد به، ولا يمكن ردها الى النموذج العام لوعي يُحصِّل وينمو ويتذكر.

النتيجة الثانية هي المكانة العظمى التي اصبح مفهوم الانفصال يحتلها في الدراسات التاريخية. فقد كان الانفصال، بالنسبة للتاريخ التقليدي، معطى مفترضاً، ولكنه يفلت من الفكر: إنه ما كان يعرض نفسـه في صورة احـداث متفـرقة، كالقرارات، والحوادث، والمبادرات، والاكتشافات، وما كان ينبغي الاحاطة به عن طريق التحليل، لالغائه، ومحوه، واقصائه بغية اظهار اتصال الاحداث فيما بينها. لقد كان الانفصال علامة على التشتت الزماني الذي كان على المؤرخ ا ن يحذفه من التاريخ. اما الآن فانه اصبح احـد العناصر الاساسية للتحليل التاريخي. وهو يقوم بمهمة ثلاثية: انه يشكل، اولا، عملا مقصودا للمؤرخ (وليس ما تفرضه عليه، رغما عنه، المادة التي يتناولها بالبحث). ذلك انه ينبغي على المؤرخ، على سبيل الافتراض المنهجي، في الاقل، ان يميز بين المستويات الممكنة للتحليل، والمناهج التي تليق بكل منها، والحقب التي تلائمها. ثم ان الانفصال ايضا نتيجةٌ تتمخض عن الوصف الذي يقوم به المؤرخ (وليس ما ينبغي ان يستبعد ويُلغى بفعل التحليل التاريخي): ذلك ان ما يسعى المؤرخ الى كشفه هو حدود حركة من حركات التطور، ونقطة انعراج منحنى من المنحنيات، وانعكاس حركة منتظمة، واطراف اهتزاز من الاهتزازات، وعتبة حركة من الحركات، ولحظة خلل علية دائرية. واخيرا فان الانفصال هو المفهوم الذي لا ينفك عمل المؤرخ يحدده (بدل ان يهمله وينظر اليه كبياض منتظم يفصل شكلين ايجابيين). يتخذ الانفصال شكله ووظيفته الخاصة بحسب المجال والمستوى اللذين نلحقهما به: فلسنا نعني الانفصال ذاته عندما نصف عتبة ابستمولوجية، وانعراج منحنى السكان، او استبدال تقنية بأخرى. يالها من مفارقة تطبع مفهوم الانفصال: لانه اداة البحث وموضوعه في الوقت ذاته، ولانه هو الذي يعين حدود المجال الذي يتولد فيه؛ ولانه يسمح بتعيين تفرد الميادين، ولكن لا يمكننا تحديده الا بفضل المقارنة بينها، ولانه، في نهاية الامر، ليس مجرد مفهوم قائم حاضر في خطاب المؤرخ، بل لان هذا يفترضه ضمنياً، والا فمن اي موقع يمكنه ان يتكلم اللهم إلاّ انطلاقا من ذلك الانفصال الذي يُمدّه بالتاريخ كموضوع ـ وبتاريخه هو

بالـذات؟ ان احدى السمات الاساسية التي تطبع التاريخ في شكله الجديد، هي من دون شك، هذا التحول الذي طرأ على مفهوم الانفصال: واعني انتقاله من كونه حاجزاً الى ان يصبح امراً يمارس، واقتحامه الخطاب التاريخي حيث لم يعد يلعب دور القدر الخارجي الذي ينبغي الغاؤه، وانما دور مفهوم اجرائي، ومن ثمة تبدّل سمته حيث لم يعد نقصاً يعيب القراءة التاريخية (ويدل على فشلها وقصورها)، وإنما العنصر الايجابي الذي يحدد موضوعها، ويعطي تحليلها صلاحيته.

النتيجـة الثالثة هي ان فكرة تاريخ شامل وإمكانيته، اخذتا في الانحسار، وبدأنا نلحظ ارتسام خطوط ما يمكن ان نطلق عليه تاريخا عاما. وهذا يختلف عن الاول اشد الاختلاف. ان مسعى التاريخ الشامل هو ان يرمي الى استعادة الصور العامة لحضارة من الحضارات، والمبدأ ـ المادي او الروحي ـ الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات، والدلالة التي تعم ظواهر فترة من الفترات، والقانون الذي يفسر الارتباط بينها، وما نطلق عليه ـ مجازاً ـ «وجه العصر». يرتبط هذا المسعى بافتراضين، او ثلاثة: فهو يسلم ان بين جميع الاحداث التي تتم داخل مجال زماني مكاني معين، وبين جميع الظواهر التي عَثَرْنا لها على اثر، هناك منظومة من العلاقات المتناسقة، وشبكة من العليات تتسع باستنتاج كل منها، وعلاقات مماثلة تبين كيف يحيل كل منها الى الآخر، او كيف تعبّر كلها عن النواة المركزية ذاتها؛ ثم انه يفترض، من ناحية اخرى، ان الشكل التاريخي نفسه يعم البنيات الاقتصادية، والثوابت الاجتماعية، واستقرار الذهنيات، والمواقف السياسية، فيخضعها جميعها للنوع ذاته من التحول؛ واخيرا فإن ذلك المسعى يفترض ان التاريخ ذاته يمكن ان يقسم الى وحدات كبرى ـ مراحل او فترات ـ تترابط فيما بينها، وتنطوي في ذاتها على مبدأ ترابطها. هذه الفرضيات هي ما يضعه التاريخ في صورته الجديدة موضع سؤال، وذلك عندما يقحم السؤال داخل السلاسل، والمقاطع، والحدود، والمراتب، والفوارق، والخصوصيات الزمانية، وأشكال الدوام، والانواع الممكنة من العلاقات. وهذا لا يعني انه يسعى الى بلوغ تواريخ متعددة، متراكمة، مستقل بعضها عن بعضـه: تاريخ للاقتصـاد الى جانب تاريخ للمؤسسـات، والى جانبهـما تواريخ العلوم، والـديانـات، والآداب. كما لا يعني، كذلك، انه لا يرمي الا الى ان يشير الى ما بين هذه التواريخ المتباينة من التقاءات زمانية، او تماثلات في الشكل والمعنى. وحينئذ، فإن المسألة التي ستطرح ـ والتي ستحدد مهمة تاريخ عام ـ هي تعيين شكل العلاقة التي يمكن ان تربط بين مختلف هذه السلاسل، وتحديد المنظومة الافقية التي يمكنها ان تشكلها، واشكال الاقتران والهيمنة التي يمكن ان تربط بينها، وكل ما من شأنه ان يتولد عن الفوارق والازمنة المتباينة ومختلف اشكال البقاء، وكذا المجموعات المتمايزة التي يمكن لبعض العناصر ان تتمثل فيها في الوقت ذاته. ومجمل القول فإنه لا يكتفي بالتساؤل عن السلاسل التي يمكن إقامتها، وانما عن سلاسل السلاسل، اي عن الجداول. التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز وحيد ـ سواء أكان مبدأ، او دلالة، او روح عصر، او رؤية للعالم، او صورة إجمالية؛ أما التاريخ العام، فانه، على العكس من ذلك، يرسم فضاء تشتّتٍ وتبعْثر.

النتيجة الاخيرة هي ان التاريخ الجديد يلاقي عددا من المسائل المنهجية، التي ما من شك ان اغلبها سبق وأن طُرح، ولكن ما يميزه هو انها لم تطرح مجتمعة إلّا معه. من بين هذه المسائل تكوين مادة الوثائق المتسقة والمنسجمة (هذه المادة التي يمكن ان تكون مفتوحة او منغلقة، محدودة او لا محدودة)، ووضع مبدأ

الاختيار بينهـا (وفق ما اذا كنـا نود استيفـاء المـادة الـوثائقية، او ان نستخلص نماذج بحسب التقنيات الاحصائية، او ان نحاول ان نحدد مقدما اكثر العناصر تمثيلية)، وتحديد مستوى التحليل والعناصر التي تتخذ اهميتها من منظوره، (يمكننا ان نتبين في المادة المدروسة المؤشرات العددية، والاحالات ـ الصريحة او الضمنية ـ لبعض الوقائع والمؤسسات والممارسات؛ وكذا الالفاظ المستعملة مع قواعد استعمالها، والحقل الدلالي الذي ترسمه، او البنية الصورية للقضايا وانواع الروابط التي تربط بينها)، وتعيين منهج التحليل (تكميم المعطيات وتقسيمها بحسب عدد من السمات التي تدرس الاقتران بينها، التمحيص التفسيري، تحليل مدى ترددها وتوزعها)، وتحديد المجموعات الكبرى والصغرى التي تقسم المادة المدروسة (الجهات، والفترات، والحركات الاحادية)، وتحديد العلاقات التي تسمح بتعيين مجموعة من المجموعات (يمكن ان يتعلق الامر بعلاقات عددية او منطقية، او بعلاقات وظيفية، او علية، او تماثلية، كما يمكن ان يتعلق بعلاقة دال بمدلول.).

جميع هذه المسائل تشكل اليوم جزءاً من الحقل المنهجي للتاريخ. هذا الحقل جدير بالاهتمام، وذلك لسببين اثنين: الاول لاننا نرى الى اي حد تحرر مما كان يشكل فلسفة التاريخ، وتجنب الاسئلة التي كانت تطرحها (بصدد المعقولية والغائية التي ترمي اليها الصيرورة، ونسبية المعرفة التاريخية، وامكانية اكتشاف معنى وا تجاه لقصور الماضي، ولكلية الحاضر اللامكتملة). السبب الثاني هو كونه يلتقي في بعض نقاطه بالمسـائـل التي نلاقيها بعيداً عن التاريخ ـ سواء في ميدان اللسانيات أم الاثنولوجيا، ام الاقتصاد، ام التحليل الادبي، ام دراسة الاسطورة. ويمكننا، اذا شئنا، ان نجمل كل هذه المسائل تحت اسم واحد هو البنيوية. الا اننا ينبغي ان نراعي عدة شروط: وهو ان هذه المسائل، ليست هي وحدها التي يطرحها الحقل المنهجي للتاريخ. فهي لا تشكل الا جزءاً منه تختلف اهميته، بحسب المجالات، ومستويات التحليل، ثم ان هذه المسائل، اذا استثنينا عددا قليلا من الحالات المحدودة، لم تنقل من اللسانيات او الاثنولوجيا (بحسب ما يجري به العمل اليوم)، وإنما تولدت داخل حقل التاريخ ذاته ـ وبخاصة التاريخ الاقتصادي، وبمناسبة الاسئلة التي كان يطرحها؛ واخيرا فان تلك المسائل لا تخوّل لنا، مطلقاً، ان نتحدث عن صياغة بنيوية للتاريخ، او على الاقل، من محاولة لتفادي «الصراع»، او «التعارض»، بين البنية والصيرورة. فمنذ زمان غير يسير والمؤرخون يرصدون البنيات، ويصفونها، ويحللونها، دون ان يتساءلوا عما اذا كانوا يدعون جانبا «التاريخ» الحي الرخو الهش. فلا اهمية للتعارض بين البنية والصيرورة، لا بالنسبة لتحديد الحقل التاريخي، ولا لتعريف المنهج البنيوي.

□

هذا التحول الابستمولوجي الذي عرفه التاريخ لم يجد بعد اكتماله. وبالرغم من ذلك، فهو ليس وليد الامس، ما دمنا نستطيع ان نرد اصوله ا لى ماركس. إلّا ان عواقبه كانت بطيئة الظهور. وحتى اليوم، وبخاصة فيما يتعلق بتاريخ الافكار، لم ينتبه اليه، ولم يحظ بالتفكير اللازم، في حين ان تحولات اخرى حديثة العهد قد حظيت بذلك ـ كتلك التي حدثت في اللسانيات على سبيل المثال. فكما لو كان من الصعوبة بمكان، في هذا التاريخ الذي يرسمه الناس لافكارهم ومعارفهم، صياغة نظرية عامة عن الانفصال، والسلاسل، والحدود، والوحدات، والمستويات النوعية، والاستقلالات، والتبعيات المتنوعة. وكما لو اننا،

حيث تعودنا تقصي الاصول، والارتقاء اللامحدود نحو الاسلاف، وبناء التراث، ومتابعة خطوط التطور، وتعيين الغايات واللجوء دون انقطاع الى مفهوم الحياة لاستعارة معانيه، كنا نشعر بنوع من النفور الحاد من التفكير في الاختلاف، ووصف التباعد والتشتت، وتقويض الصورة المطمئنة للهوية والتطابق. وبتعبير اصح، فكما لو تعذر علينا تنظير مفهومات العتبات والتحولات والمنظومات المستقلة والسلاسل المحدودة ـ كما يستعملها المؤرخون ـ واستخلاص نتائجها العامة، واستنتاج كل ما يمكن ان يلزم عنها؛ فكما لو اننا خشينا اعمال فكرنا في الآخر، داخل زمان فكرنا الخاص.

مرد هذا سبب واحد: فلو كان بامكان تاريخ الفكر ان يظل ميدان الاتصال الذي لا ينقطع؛ لو كان يربط، دون انقطاع، بين اجزاء لا يمكن لاي تحليل ان يفك اواصرها دون تجريد؛ لو كان ينسج حول ما يقـوله الناس وما يفعلونه تركيبات غامضة، تسبق اقوالهم وافعالهم، وتمهد إليها، وتقودها نحو مستقبلها ـ لكان افضل مأمن لسيادة الوعي. ان التاريخ المتصل هو الحليف الذي لا محيد عنه للدور التأسيسي للذات الفاعلة: انه ما يضمن لها استعادة كل ما فلت منها، وما يؤكد ان الزمان لا يفرق بين الاشياء الا ليعيد اليها وحدتها، وما يعد بأن كل هذه الامور التي اقصاها الاختلاف، في مقدور الذات الفاعلة ـ في صورة الوعي التاريخي ـ ان تتملكها ذات يوم، فتسود عليها وتجد فيها مأواها. فأن نجعل من التحليل التاريخي خطابا للمتصل، ومن الوعي البشري ذاتاً فاعلة هي مصدر كل صيرورة وممارسة: هذان وجهان للمنظومة الفكرية نفسها. في هذه المنظومة ينظر الى الزمان كتوليد لكليات موحدة، والى الثورات كوعي بالذات.

اتخذت هذه الفكرة اشكالا متنوعة منذ القرن التاسع عشر، لكنها لعبت الدور نفسه: وهو انقاذ سيادة الـذات الفاعلة، وصون الصورتين المتلازمتين للانتروبولوجيا والنزعة الانسانية، من مخاطر جميع اشكـال الخلخلة والتصـدع. فضـد الخلخلة التي احـدثها ماركس ـ عن طريق تحليل روابط الانتاج، والتحديدات الاقتصادية، والصراع الطبقي ـ ادت، عند نهاية القرن الماضي، الى اقامة تاريخ شامل يمكن ان ترد فيه جميع الاختلافات التي تعمل في مجتمع من المجتمعات الى شكل وحيد، والى تنظيم رؤية عن العالم، وإقامة سلم من القيم، ونموذج متناسق من الحضارات. وضد الخلخلة التي احدثتها جنيالوجيا نيتشه، اقامت البحث عن الاساس الاصلي الذي يجعل من المعقولية غاية الانسانية، ويربط تاريخ الفكر باكمله بحفظ هذه المعقولية وصيانتها، وإقرار هذه الغائية، والعود الضروري نحو هذا الاساس. واخيراً، وقريباً منا عندما خلخلت ابحاث التحليل النفسي، واللسانيات، والاثنولوجيا، مركزية الذات بالنسبة لقوانين رغبتها، واشكال لغتها، وقواعد سلوكها، او عمل خطابها الاسطوري او الخيالي، عندما اتضح ان الانسان ذاته، اذا سئل عن ماضيه، تعذر عليه ان يفسر حياته الجنسية، ولاشعوره، واشكال لغته، وانتظام اوهامه، عندئذ انتعش مفهوم الاتصال التاريخي من جديد: وانبعث تاريخ ليس عبارة عن قطيعات وفجوات، وانما عن صيرورة ودوام؛ ليس تفاعل علاقات وانما حركة باطنية؛ ليس نسقا ومنظومة، وانما عملا شاقا للحرية؛ ليس صورة وشكلا، وإنما مجهودا متواصلا لوعي يسترجع ذاته، ويحاول ادراكها في اعمق شروطها: تاريخ، يكون، في الوقت ذاته صبرا طويلا لا يكل، ونشاطا دؤوبا ينتهي باختراق جميع الحدود. من اجل تدعيم هذه الفكرة التي تعترض على «سكون» البنيات، «وانغلاق» منظومتها، و «تزامنها»

الضروري، بالتفتح الحيوي للتاريخ، كان من اللازم، داخل التحليلات التاريخية ذاتها، رفض استعمال الانفصال وتعيين المراتب والحدود، ووصف السلاسل النوعية، وابراز حركة الفوارق. وقد ادى هذا إلى قراءة ماركس قراءة انتربولوجية تجعل منه مؤرخاً للكليات، وتجد فيه ما ذهبت اليه النزعات الانسانية؛ كما ادى الى تأويل نيتشه تأويلاً يقرّبه من الفلسفة المتعالية واعتبار الجنيالوجيا تقصياً للاصول؛ كما ادى اخيرا الى اهمال كل ذلك الحقل من المسائل المنهجية الذي يلاقيه التاريخ، اليوم، في صورته الجديدة، كما لو انه لم ينبت بعد. ذلك انه لو كان قد اتضح ان مسألة الانفصالات، والمنظومات، والتحولات، والسلاسل، والعتبات، كانت تطرح في جميع الدراسات التاريخية (بما فيها تلك التي تهتم بالافكار والعلوم)، فكيف امكن ان يعترض، بمظهر المشروعية، على المنظومة بالصيرورة، وعلى الانتظام الدائري بالحركة، او كما يقال بنوع من عدم التدبر، على البنية بالتاريخ؟

نلغي المحافظة ذاتها، والتقليد ذاته، في فكرة الكليات الثقافية - التي انتقد ماركس بصددها ثم حرّف فيما بعد ، او فكرة تقصي الاصول - التي عيبت على نيتشه قبل ان تنسب اليه - او فكرة التاريخ الحي المتصل المفتوح. وقد كانت الاصوات تعلو منذرة بسوء مآل التاريخ، كلما لوحظ ان تحليلاً تاريخياً - وبخاصة عندما يتعلق الامر بتاريخ الافكار والمعارف - يعمد بشكل جلي الى استعمال مقولات الانفصال والاختلاف، ومفهومات العتبة والقطيعة والتحول، ووصف السلاسل والحدود. فكان ينظر الى هذا الامر كمس بحقوق التاريخ، واسس كل تاريخية ممكنة. ولكن، لا ينبغي ان نغالط انفسنا: ان ما يُتَحسّر عليه ليس اختفاء التاريخ وانما انقراض ذلك الشكل من اشكال التاريخ الذي كان يحيل ضمناً، ولكن في مجموعه، الى الفعالية التركيبية للذات. ان ما كان يندب هو هذه الصيرورة التي من شأنها ان تحفظ سيادة الوعي في مأمن اكيد، أقل عرضة للمخاطر من الاساطير، ومنظومات القرابة، واللغات، والجنس، والرغبة؛ ان ما كا ن يتحسر عليه، وما كان يعد به ذلك المشروع من إذكاء عمل المعنى، وقيام الكليات، وتفاعل التحديدات المادية، وقواعد السلوك، والمنظومات اللاشعورية، والعلاقات الدقيقة اللامنعكسة، والروابط التي تفلت من كل تجربة معيشية؛ ما كان يتحسر عليه هو هذا الاستعمال الايديولوجي للتاريخ، الذي كان يُتوخّى منه ان يعيد للانسان كل ما ضاع منه منذ اكثر من قرن. كانت كنوز الماضي قد كدست جميعها في الحصن العتيق لهذا التاريخ، واعتقد أنه حصن متين، ونُظر اليه بعين التقديس، وجُعل منه آخر معقل للفكر الانتروبولوجي، واعتقد انه سيكون معقلاً حتى لاولئك الذين تحاملوا ضده، فظُن انهم سيرعونه ويحمونه. بيد ان المؤرخين هجروا هذه القلعة العتيقة منذ زمان بعيد كي يقوموا باعمالهم بعيدا عنها. واتضح ان ماركس ونيتشه لا يقومان بمهمة الرعاية التي عُهدت اليهما، وأنه لم يعد من الممكن التعويل عليهما لصون امتيازات التاريخ التقليدي، ولا للتأكيد من جديد (والله يعلم كم نحن في امس الحاجة اليهما اليوم) أن التاريخ حي متواصل، وانه مستقرّ للذات المعذبة تخلد فيه الى الهدنة، واليقين، والتصالح، والنوم الهادىء.

ترجمة:

عبد السلام بنعبد العالي

ماف فوكو

ما هو عصر التنوير ؟

ايمانويل كانط

ما هو عصر التنوير ؟ هو خروج الانسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر [عند الانسان] خارج قيادة الآخرين. والانسان [القاصر](1) مسؤول عن قصوره لان العلّة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين. لتكن تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير.

إن الخمـول، والجبن، هما السببان اللذان يفسّران وجود عدد كبير من الناس قد حرّرتهم الطبيعة منذ زمن بعيد من قيادة غريبة [عنهم]، لكنّهم ظلّوا قُصّراً طوال حياتهم عن رضا منهم، حتى ليسَهُل على غيرهم فرض الوصاية عليهم. وما أسهل ان يبقى المرء قاصراً. فإذا كان لديّ كتاب يحتلّ عندي مكان الفكر، وقائد يعوّض الوعي فيّ وطبيب يقرّر لي برنامج تغذيتي، الخ.. فلا حاجة لي في ان أحـمّل نفسي عناء [البحث]، ولا حاجة لي في ان افكّر ما دمت قادراً على دفع الثمن لكي يُقبل الآخرون على هذه المشقّة المملّة.

إن الاغلبية الكبيرة من الناس (بما في ذلك الجنس اللطيف اجمالاً) تعتبر تلك الخطوة نحو الرّشد عظيمة الخطر، فضلاً عن أنها امرٌ مرهق. ويساعدهم على القبول بحالة القصور هذه، اولئك الاوصياء الذين آلوا على أنفسهم ممارسة سلطة لا تطال على الانسانية. فبعد ان اطبقوا [سجن] البلاهة على قطعانهم وعملوا على مراقبة هذه المخلوقات الهادئة مراقبة دقيقة، حتى لا تسمح لنفسها بالمجاسرة على أدنى خطوة خارج الحقل الذي حُشرت فيه، أظهروا لها الخطر الذي يهدّدها إن هي غامرت بالخروج وحدها. لكن الخطر ليس كبيراً في حقيقة الامر لانها [لو اقدمت عليه] فسوف تتعلّم السّير، بعد عثرات قليلة. إلّا ان مثل هذه الكبوات يولد الاحتراز وعادة ما يحملنا الخوف، الذي ينتج عن ذلك، على العدول عن محاولة اخرى. لذلك فإنّه من العسير على اي شخص بمفرده الافلات من حالة القصور التي كادت ان تصبح طبيعة فيه، إذ صار يرتاح اليها، غير قادر في هذه الفترة، على استخدام فكره الخاص، وقد حرم من فرصة المحاولة. فالمؤسسات والصيغ [الجامدة]، اي تلك الآلات المختصة باستعمال العقل، او بتعبير أدق، باستعمال سيء للمواهب الطبيعية هي

الجلاجل التي عُلّقت على أرجل القاصرين، في حالة القصور التي ما زالت قائمة. وحتى إذا تخلّص احدهم من هذه الجلاجل فهو لا يستطيع القيام الا بقفزة غير واثقة من فوق اصغر الاخاديد، لانه لم يتعود بعد على تحريك ساقيه بحرية. لذلك فإن قلة من الناس توصلت من خلال إعمال ذهنهم الخاص(٢) الى الانعتاق من حالة القصور والقدرة على السير بخطوة ثابتة.

امّا ان يستنير جمهور بنفسه فهذا يدخل اكثر [من ان يستنير شخص بمفرده كما تبيّنه الفقرة السابقة (المعرّب)] في حيّز المحتمل، بل ان هذا الاحتمال لا يمكن تجنبه اذا تُرك للجمهور قدرٌ كاف من الحرية، إذ لا بد من وجود عدد من الناس يفكرون بانفسهم ضمن الاوصياء الرسميين على الجموع، اولئك الذين تخلصوا من نير حالة القصور، وطفقوا ينشرون بين الناس روحاً تجعلهم يقدّرون قيمتهم الخاصة، وجنوح كل إنسان إلى التفكير بنفسه. وعلينا ان نلاحظ ان الجمهور الذي كان تحت سلطة هؤلاء الاوصياء سوف يجبرهم [بعد ان تحرّر منهم] على البقاء في وضع ادنى حين يدفعه بعض من الاوصياء الآخرين، ممن عجز على التمتّع بمزايا التنوير، الى الانتفاضة العنيفة، وذلك يدلّنا على مضار الاحكام المسبقة والتي تنتقم ممن زرعها أو ممن سيأتي بعده، لان الجمهور لا يصل [مرحلة] التنوير الا على مهل: فبامكان الثورة ان تُسقط الاستبداد الفردي، والاضطهاد المستغِلّ، او الطمّوح، ولكنها لن تأتي ابداً بإصلاح حقيقي لطريقة التفكير، بل تولّد، بالعكس، احكاماً مسبقة [جديدة] تشكّل مع الاحكام المسبقة القديمة تخوماً تفصل الثورة عن الجموع الكبيرة المحرومة من التفكير.

أمّا بالنسبة للتنوير فلا شيء مطلوب غير الحرية، بمعناها الاكثر براءة، اي تلك التي تُقبل على استخدام علني للعقل في كل الميادين. إلاّ اني أسمع الآن وفي كل اتجاه من حولي صيحة تقول: «لا تفكروا». فالضابط يقول: «لا تفكروا.. عليكم ان تنفذوا..»، والمسؤول المالي يقول: «لا تفكروا عليكم ان تدفعوا»، ورجل الدين يقول: «لا تفكروا عليكم ان تؤمنوا» (هناك سيد واحد في العالم يقول: «فكروا قدر ما تشاؤون، وفي ما تشاؤون ولكن عليكم ان تطيعوا(٣)). في كل مكان يوجد تحديد للحرية. ولكي اي تحديد يناقض التنوير؟ وما هو التحديد الذي لا يناقضه بل والذي يمكن ان يكون لصالحه؟ اجيب فأقول إن الاستخدام العام لعقلنا لا بد ان يكون حرّا في جميع الحالات، وهو الذي يستطيع وحده ان يأتي بالتنوير الى البشر، غير ان الاستخدام الخاص لعقلنا لا بدّ ان يخضّع لتحديد صارم جداً دون ان يكون ذلك من الموانع المحسوسة في طريق التنوير.

واقصد بالاستخدام العام لعقلنا ذلك الذي يقوم به المرء حين يكون عالماً، في اتجاه الجمهور الذي يقرأ. اما الاستخدام الخاص [لعقلنا] فهو الذي يعطينا الحق في ممارسته والعمل به من موقع مدني، او أي وظيفة محددة تمّ تكليفنا بها، اذ يوجد، ضمن مسائل عديدة تخص المصلحة العامة للمجموعة، جهاز آلّي معين يحتّم على بعض من اعضاء هذه المجموعة القيام بحركات لا إرادة لهم فيها، توجهها الحكومة ـ بفضل اجماع اصطناعي ـ نحو [تحقيق] الاهداف العامة او ـ على الاقل ـ لكي تمنع القضاء على هذه الاهداف. هنا لا يُسمح بالتفكير، بل تجب الطاعة. ولكن إذا كانت هذه القطعة من الجهاز الآلي عضواً في المجموعة، او في المجتمع المدني العالمي، بصفته عالماً في

الـوقت نفسه، واذا توجّه هذا العضو بكتابات استند فيها الى فكره، ففي هذه الحال يمكنه ان يستخدم عقله دون ان يؤثر ذلك على الشؤون التي كُلّف بها خلال جزء من وقته كعنصر سلبي. وأن يرغب الضابط، الذي تلقى امراً من رئيسه، في إعمال عقله ضمن مهمته للبحث عن جدوى هذا الامر او فائدته، فهذا امر خطير ولا بد لهذا الضابط ان يمتثل. ولكن إذا أردنا ان نكون منصفين [نقول] ان لا شيء يحظر عليه، اذا كان عالِماً، ابداء ملاحظاته حول الاخطاء الواردة في الجهاز الحـربي وتقـديم هذه الملاحظات لجمهوره حتى يحكم فيها. ولا يمكن للمواطن ان يرفض أداء الضرائب المفروضة عليه سيما وان نقداً لاذعاً لهذه الواجبات، إن لزمه قبولها، يعرّضه للعقاب، بسبب الفضيحـة التي يمكن ان تتـولّد [عن نقده] (وما ينجرّ عن ذلك من اضطراب شامل في النظام)، أما وقد وضعنا هذا التحفظ، فلا نرى تناقضاً مع الواجبات ان عبّر هذا المواطن - بوصفه عالما - وبصفة علنية عن نظرته في رعونة ذلك النوع من الجباية او في جور [منْ فرضها]. كذلك يجب على رجل الدين ان يقوم بتعليم رعيته، وفي معبده، بحسب رمز الكنيسة التي يخدمها لانه انتدب بحسب هذه الشروط، ولكنه يتمتع، كعالم، بكامل الحرية (ان لم نقل ان ذلك من واجبه) في أن يمد الجمهور بكل الافكار، بعد ان يزنها بثبات ونية حسنة، حول ما يراه خاطئا في هذا الرمز، وفي ان يقدم لهذا الجمهور مشروع رؤيته لتنظيم افضل للشؤون الدينية والكنائسية. وفي هذا ايضا لا يوجد ما يمكن ان يثقل ضميره، لان ما يعلّمه وفقا لوظيفته كممثل للكنيسة لا يقدمه الا كأمر لا حرية له في ابداء الرأي فيه وانما كتعاليم قد التزم بتدريسها باسم سلطة اجنبية [عنه].

ولسوف يقول «هذا ما تعلمه كنيستنا وها هي الحجج التي تسعملها [في ذلك]». وقد يُبرز، بهذه المنـاسبة، لرعيته الميزات العملية من الاطروحات التي لا يتفق معها عن اقتناع كامل والتي التزم، رغم ذلك، بعرضها، إذ من الممكن ان يكون قد وجد فيها بعض الحقيقة الكامنة او، على الاقل، لم يجد فيها ما يتعارض مع الايمان الذاتي [عنده]. أمّا اذا تعرض لشيء من هذا القبيل فلا يمكن له عند ذلك الاحتفاظ بمهامّه والبقاء على اتفاق مع ضميره وعليه، اذاً، ان يعتزل [عمله]. ونتيجة ذلك ان المربي اذا استخدم عقله اثناء عمله وأمام من حضر دروسه لا يقوم الا باستعمال خاص للعقل لان المسألة تخص اجتماعاعائليا، مهما بلغ حجم [هذه] العائلة. وهو يتصرف أمامها على انه رجل دين غير حر، ولن يكون حرا، لانه يؤدي مهمة خارجة [عن نطاقه]. أما إذا اعتبرناه عالِماً يخاطب بكتاباته الجمهور الحقيقي، اي العالم، - كعضو في مجمع ديني ضمن استخدام عامّ لعقله - فإنّه يتمتع بحرية لاحدود لهافي استعمال عقله والتحدث باسمه الخاص. والادعاء القائل بأن الاوصياء على الشعوب (في الامور الدينية) لا بد ان يظلّوا قُصّراً هم أنفسهم يعدّ سخافة ساهمت في تأييد السخافات [الاخرى].

ولكن الا يحق لمثل هذه الجمعية الدينية، سواء كانت مجمعاً كنائسياً او طبقة من الآباء (كما تسمى في هولاندا) ان تلجأ الى دعوة [اعضائها] الى تأدية اليمين على رمز معين ثابت، لكي تسلّط وصاية اعلى، دائمة، على كل عضو، وحتى تؤبّد هذه الوصاية من خلالهم؟ اقول ان هذا الامر مستحيل تماما. لان مثل هذا النوع من التعاقد يقرر الاستغناء نهائيا عن كل تنوير جديد يمكن

للجنس البشري ان يستقبله، ويظلّ على هذا الاساس لاغيا وغير ذي مفعول، حتى وان كان مزكّى من سلطة أسمى، اي من البرلمانات او من المعاهدات السلمية الاكثر جلالاً. ذلك لانه لا يمكن لقرن ما ان يولد اتفاقا يقيد القرن الذي يليه بوضع يجعله غير قادر على توسيع معارفه (بخاصة منها تلك التي تتعلق بمصلحة هذا القدر من الخطر) ويحرمه من التخلص من اخطائه، والتقدم، بصفة عامة، على [طريق] التنوير. إنّها لجريمة في حق الانسانية التي يحملها قَدَرُها الاصيل نحو هذا التقدم بالذات. لذا يحقّ للخَلَف ان يرفض تماماً مثل هذه القوانين وان يحتج [على ذلك] بجهل من قام بسنّها وطيش دوافعه. فحجر الزاوية في كل ما يمكن تقريره لصالح شعب ما، في شكل قانون، يكمن في السؤال التالي: «هل يقبل هذا الشعب ان يهب نفسه قانوناً كهذا القانون؟». من الجائز ان يكون القانون المعني ممكناً لمدة محددة قصيرة، في انتظار قانون افضل، وتحسباً لادخال تنظيم معين، ولكن على شرط ان يُترك لكل مواطن ـ وبخاصة لرجل الدين ان كان عالِماً ـ الحرية في صياغة الملاحظات حول العيوب التي تحتوي عليها المؤسسة الحالية، على ان تكون هذه الصياغة علنية، اي في شكل كتابات، مع الابقاء على النظام القائم. وذلك حتى يأتي يوم يتقدم فيه البحث في هذه الاشياء اشواطاً بعيدة تجعله يتأكد بما فيه الكفاية، فيُرفع امام العرش مشروع مدعمٌ باتفاق [اغلبية] الاصوات (ان لم نقل جميعها) يهدف الى حماية المجموعات المتضامنة، بحسب آرائها الخاصة، والمتفقة على تغيير المؤسسة الدينية، دون ان يلزم ذلك اولئك الذين ظلوا اوفياء [للمؤسسة] القديمة. أمّا ان يكون الاتفاق على دستور دائم لا يأتيه الشك، حتى ولو كان ذلك لمدة تعادل عُمر انسان، مما يقضي على الانسانية، ردحاً من الزمن، بالعقم في [توقها] الى التقدم ويضرّ بالاجيال القادمة، فهذا ما هو محظور إطلاقاً.

ويمكن لشخص ما، في ما يتعلق به شخصياً، ان يؤجّل الحصول على معرفة لا بدّ له من الحصول عليها. أما ان يعرض عنها وان يحرم منها الاجيال المقبلة، فهذا ما يسمّى بالتجني على حقوق الانسانية المقدسة ودوسها. ويبقى ما حُرِّم على الشعب تقريره، محرّماً، من باب أولى، على الحاكم، لان سلطة الحاكم في التشريع منبثقة من الشعب وهو يستمد إرادته الخاصة من إرادة الشعب العامة. فليسهر الحاكم على إبقاء الاصلاح، المنجز او المفترض، متفقاً مع النظام المدني، وليترك الحرية لرعاياه في البحث عما يجب عليهم القيام به ليحصلوا على نجاة ارواحهم [في الآخرة]. فليس هذا الامر من شأنه وإنما عليه، بالمقابل، ان يمنع البعض [من الشعب] من حرمان البعض الآخر، بالقوة، من العمل على تحقيق النجاة والاسراع بها بكل ما اوتي من جهد. والحاكم يضر بهيبته إن هو تدخّل في هذا الشأن وأعطى تكريساً رسمياً للكتابات التي يحاول فيها رعاياه توضيح آرائهم. فإن فعل انطلاقا من سلطته الشخصية فهو يتعرض للوم القائل «ان قيصر ليس ارفع [شأناً] من النحويين» وإن هو حمى في دولته الاستبداد الكنسي وبعضاً من المستبدين على بقية رعاياه فهو يضعف من قدرته العالية.

وإذا سئلنا بعد كل هذا: «هل نحن نعيش الآن قرنا مستنيراً؟» فإن اجابتي تكون على النحو التالي: «لا. لاننا في الواقع [نعيش] قرناً يسير نحو التنوير»، فنحن لّما نزل في مرحلة تفتقر الى

عناصر كثيرة اخرى تحمل الناس الى حالة تمكنهم من ممارسة تفكيرهم الخاص في الامور الدينية بإحكام وقدرة ودون نجدة الآخرين.

ولكن ان يكون للناس الآن مجال أرحب في ممارسة هذا [التفكير الخاص] بحرية، وان يكون عدد العقبات اقل من ذي قبل نسبياً، في الطريق نحو عصر شامل للتنوير يخرج بالناس من حالة القصور التي يبقون هم المسؤولون عنها، فهذا ما لنا عليه مؤشرات مؤكدة. من هذا المنطلق يمكن القول ان هذا القرن هو قرن التنوير وقرن [الملك] فريدريك. فالامير الذي لا يتأفف عن التصريح بان من واجبه ان لا يأمر بشيء في الامور الدينية، وانه يترك للناس كامل الحرية في ذلك، والذي يعرض عن لفظة التسامح المتعالية، يبقى هو نفسه مستنيرا: فهو يستحق، إذاً، اجلال معاصريه واعتراف الاجيال المقبلة [بجميله]، لانه اول من أخرج الجنس البشري من حالة القصور، من وجهة نظر إدارية على الاقل، وترك لكل [شخص] الحرية في استعمال عقله الخاص في أمور العقيدة. ففي عهده اصبح من حق رجال الدين الأجلاّء، إذا كانوا علماء، ان يتفوّهوا بأحكامهم وآرائهم التي تخالف الرّمز الرسمي، دون ان يكون لذلك انعكاس سيّء على واجباتهم تجاه وظائفهم. كما اصبح من حقهم ان يعرضوا علانية [هذه الاحكام وهذه الآراء] على اختبار العالم، وهذا ينسحب، بالطبع، على كل شخص لا يتقيد باي التزام تجاه وظيفته. وقد انتشرت روح الحرية هذه في الخارج حتى وان هي تعرضت لعقبات موضوعية [اقامتها] الحكومة التي لم تستوعب دورها بعد. وما نحن فيه [حكومة فريدريك] يقوم مثلا امام كل حكومة لم تفهم ان لا خوف إطلاقاً على العهد السياسي، ولا على وحدة المؤسسة العامة من توفير جو الحرية، حيث سيبذل الناس كبير الجهد حتى يخرجوا من حالة الصلافة، ان لم يكن هناك من يجتهد في ابقائهم عليها.

لقد ركّزت اهتمامي في بحثي حول حلول عصر التنوير، على ذلك النوع [من التنوير] الذي يحرّر الناس من حالة القصور التي يبقون هُمُ المسؤولون عليها، ووقفت على المسائل الدينية؛ ذلك لانه لا مصلحة لحكامنا، في ما يخص الفنون والعلوم، في ان يقوموا بدور الاوصياء. ثم ان حالة القصور هذه [الدينية] التي تناولتها، هي الاكثر ضررا والادهى خزياً. ويذهب منهج التفكير عند رئيس الدولة الذي يشجع التنوير الى ابعد من هذا فيعترف، من منطلق تشريعه ايضا، ان لا خطر [عليه] في ان يسمح لرعاياه باستخدام علني لعقلهم حتى يقدموا للعالم ما أنتجوه من افكار تشير الى بناء افضل لهذا التشريع، حتى ولو كان ذلك من خلال نقد صريح للتشريع الذي تمّ سَنُّهُ. ان لنا في هذا لمثل كريم لم يتجاوزه اي ملك عدا الذي نُجلّه.

وهذا الملك المستنير هو الملك الوحيد الذي لا يخشى البقاء في الظلّ وقد مَسَك بجيش عتيد حسن التنظيم، يضمن به الطمأنينة العامة، وهو [الملك] الوحيد الذي يقدر على التصريح بما لا تجرؤ اي دولة حرة [اخرى] على التصريح به: **«فكّروا قدر ما تشاؤون وفي ما تشاؤون، وعليكم ان تطيعوا»**.

هكذا تأخذ الامور الانسانية مجرى مثيراً غير منتظر. ومهما يكن من أمر، وإذا اعتبرنا سياق

الامور في جملتها، نرى ان كل شيء تقريباً يثير الاحساس بالمفارقة: فالحصول على درجة أعلى من الحرية المدنية يبدو مفيداً لحرية الفكر عند الشعب في الوقت نفسه الذي يفرض عليه حدوداً لا يمكن له تخطيها. [ومن ناحية اخرى] فإن درجة ادنى توفر له الفرصة في ان ينشر نفوذه الكامل. وما ان تحرر الطبيعة، من تحت قشرتها الصلبة، بذرة الميل والتأهب للفكر الحرّ حتى تحذوها بعطفها وتجعل منها ذلك النزوع الذي سيؤثر تدريجيا وبمفعول رجعي على مشاعر الشعب (ومن خلال هذه المشاعر يزيد الشعب شيئاً فشيئاً من الاستعداد للسلوك بحرية). وسوف يؤثر هذا النزوع بدوره، اخر الامر، على أسس الحكم الذي سيرى من صالحه ان يعامل الانسان - وهو الذي لم يعد مجرّد آلة - حسب التقدير الذي يستحق.

في الاسبوعيات الجديدة لبويشنينغ، العدد الصادر في ١٣ ايلول، اقرأ اليوم، الثلاثين [من الشهر نفسه] إعلاناً عن صدور المجلة الشهرية البرلينية، حيث توجد إجابة السّيد مندلسهن على هذا السؤال نفسه. لم أطّلع عليه بعد، ولو كنت فعلت لعدلت عن الادلاء باجابتي التي لا يمكننا الآن إلا ان نعتبرها مجرّد تجربة تسمح لنا بتقدير مدى ما تأتي به المصادفة من توارد الخواطر.

ترجمة: يوسف الصديق

اشارات:

(١) - للجملة الفلسفية الكانطية بنية متشعبة تجعلها «تلبس» الفكرة ولا تنتهي الا بانتهائها. فالتنقيط «النحوي» عند هذا الفيلسوف يبقى تحت قيادة النفس الاستدلالي الذي يطول احياناً الى حدّ ارهاق القارىء والتباس الامور عليه. حاولنا الابقاء على هذه الصياغة في ترجمتنا لنص كانط من الترجمة الفرنسية، مع لجوئنا في كل مرة الى القاموس الكانطي الاصلي، بالالمانية، في تعريبنا للمفاهيم الفلسفية. وقد زدنا كلمات، او احيانا تعابير كاملة، بين معقوفين [. . . .] لتوضيح الفكرة. اما ما هو بين قوسين فهو من عند كانط.

(٢) - ترجمنا بكلمة الفكر المفهوم الكانطي verstandt (بالفرنسية Entendement)، وبكلمة عقل المفهوم Vernunft (بالفرنسية Raison) كما جرت العادة في الترجمات العربية لاهم اعمال كانط؛ أمّا حين يستعمل اللفظة Geist (بالفرنسية Esprit) وهي تعني بالضبط العقل في بعديه الجماعي والتاريخي، فقد فضّلنا تعريبها بكلمة الذّهن.

(٣) - يقصد كانط بهذا «السيد الوحيد» الملك فريدريك ملك بروسيا الذي كان يعيش عهده، كما سيبيّن النص ذلك فيما بعد.

كانط والثورة

ميشال فوكو

يبدو لي أن هذا النص يكشف عن نوع آخر من الأسئلة في مجال التفكير الفلسفي. فما هو بالنص الأوّل في تاريخ الفلسفة - ولا حتى عند كانط - الذي يطرح سؤالاً حول التاريخ: إذ نجد عند هذا الفيلسوف نصوصاً عديدة تلقي على التاريخ سؤال الأصل، كالنص حول بدايات التاريخ ذاته، والنص المتعلّق بتحديد مفهوم الأجناس. وثمّة نصوص أخرى تضع التاريخ أمام سؤال حول صيغة إنجازه، كهذا النّص المنشور في سنة ١٧٨٤ نفسها: «حول فكرة تاريخ عالمي من وجهة نظر كونية». وهناك أخيرا نصوص تساءلت عن الغاية الذاتية التي تنظم السّياقات التاريخية كالنص الخاص باستعمال المبادىء الغائية. فكل هذه النصوص(١) المترابطة بعضها ببعض وثيق الترابط تخترق جميع تحاليل كانط حول التاريخ. إلا انه يظهر لي ان نص عصر التنوير يختلف عن كل هذه النصوص فهو - على الاقل - لا يطرح أياً من هذه الأسئلة: لاسؤال الأصل ولا - برغم ما يبدو للناظر - سؤال الإنجاز، بل يضع بصفة محتشمة، تكاد تكون جانبية، مسألة الغائيّة الكامنة في سياق التاريخ ذاته. والمسألة التي تبدو لي مطروحة لأول مرّة في نص كانط هذا هي مسألة الحاضر، أي السؤال عن الآنية: ماذا يحدث اليوم؟ ماذا يحدث الآن وما هو هذا «الآن» الذي نوجد نحن وغيرنا فيه، ومن الذي يحدّد اللحظة التي أكتب فيها؟.

ليست هذه هي المرّة الأولى التي نجد فيها، خلال التفكير الفلسفي، اشارة الى الحاضر بوصفه وضعاً تاريخياً محدداً. فقد وصف ديكارت في بداية مقالة الطريقة مسيرته ومجموعة القرارات الفلسفية التي اتخذها تجاه نفسه وتجاه الفلسفة، ولقد أشار فعلاً وبطريقة واضحة لأمر يمكننا ان نعتبره الوضع التاريخي ضمن انتظام المعارف والعلوم في عصره. غير ان المطلوب في هذا النوع من الاشارات يبقى ايجاد الدّافع لاتخاذ القرار الفلسفي داخل ذلك الشكل المتوحّد الذي نشير إليه بلقطة الحاضر. فعند ديكارت لا نجد سؤالاً من صنف: «ما هو بالتحديد هذا الحاضر الذي انتسب إليه؟» فالسؤال الذي الزم كانط بالإجابة حين ألقي عليه هو من نوع اخر، في ما يبدو لي، إذ هو لا يصاغ بهذه البساطة أي على هذا الشكل: ما الذي يحدّد في الوضع الحالي هذا القرار أو ذاك ضمن النظام الفلسفي؟ بل ان السؤال يتعلّق بهوية هذا الحاضر، وقبل كل شيء، بتحديد عنصر معيّن من الحاضر لابّد من التعّرف عليه وتمييزه وفك شفرته من بين كل العناصر الاخرى، حتى يصبح السؤال: ما الذي يشكّل في الحاضر، الآن، المعنى في تفكير فلسفيٍّ ما؟.

في الجواب الذي يحاول تقديمه حول هذا التساؤل يعمد كانط إلى بيان الميزة التي يحملها هذا العنصر، والتي تجعل منه المؤشر لسياق يضمّ الفكر والمعرفة والفلسفة. غير أنه من الضروري [في الحين ذاته]

بيان السّبب والصيغة اللذين يجعلان المتحدث ـ كمفكر أو كعالم أو كفيلسوف ينتمي هو ذاته إلى هذا السياق. ثم كيف يمكن تحديد الدوّر الذي يلعبه [هذا المتحدث] في هذا السياق حيث يوجد هو نفسه كعنصر وفاعل في الوقت نفسه.

ومجمل القول أرى أننا نلمح في نص كانط هذا قيام مسألة الحاضر كحدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه. وإن نحن قبلنا باعتبار الفلسفة شكلاً من أشكال العمل النظري له تاريخهُ المميّز، فإننا ـ في اعتقادي نشاهد في نص التنوير الذي أمامنا ـ ولا أبالغ حين أقول لأول مرة ـ نشاهد الفلسفة تعمل على صياغة اشكالية لآنيّتها النظرية. فهي تستنطق هذه الآنيّة كحدث لابّد من الإفصاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرّده الفلسفي، ولابّد من أن تجد فيه ـ في الوقت نفسه ـ تعليلاً لوجودها وأساسا لما تقوله. نرى، إذاً، ان تساؤل الفيلسوف عن انتمائه لهذا الحاضر لم يعد إطلاقا تساؤلاً حول انتمائه لمذهب ما او لتراث معينّ، ولا حول قضيّة انتمائه لمجموعة انسانية بصفة عامّة، بل أصبح السّؤال يخصّ انتماءه لـ «نحن» محدّدٍ، لهذا الـ «نحن» الـذي يشـير إلى مجموعة ثقافية تتميز بآنيتّها. هذا هو الـ «نحن» الذي سيصبح في الفلسفة موضوع تفكيرها، ومن هذا المنطلق لم يعد من الممكن أن يتجنّب الفيلسوف السؤال حول انتمائه المتفرّد لهذا الـ «نحن». كل هذا ـ أي الفلسفة كعملية تجعل من الآنيّة إشكالاً، وكتساؤل الفيلسوف عن هذه الآنيَّة التي ينتمي إليها والتي لابّد ان يتّخذ له منها موقفاً ـ كل هذا إذاً سيُمكّن من تمييز الفلسفة كخطاب الحداثة وكخطابٍ عن الحداثة.

وحتّى نتحّـدث بصفة مبسّطة نقول: إن مسألة الحداثة كانت قد طرحت في الثقافة الكلاسيكية [الغربية] ضمن محور ذي قطبين: قطب العصر القديم وقطب التحديث. فقد تمّت صياغة المسألة إما في اتجاه سلطة علينا قبولها أو رفضها (أيّ سلطة نقبل وأيّ نموذج نتبع، الخ..؟) وإمّا في شكل (مرتبط بالاتجاه الأوّل) تقويمي مقارن: هل القدامى أفضل من المحدثين؟ وهل اننا في فترة انحطاط، إلخ..؟ لكنّنا نرى [مع نص كانط] ظهور صيغة جديدة في طرح مسألة الحداثة إذ لم يعد السّؤال في علاقة المحاذاة مع القدامى، بل أصبح في علاقة يمكن ان نسّميها «شعاعية»، انطلاقاً من آنِيَّة المتسائل: على الخطاب بدءاً من الآن أن يضع في الحساب آنيته حتى يحدّد فيها مجال تواجده الخاص من جهة، وحتى يتلفّظ بمعناه من جهة ثانية، ثم وفي نهاية الأمر، كي يميز صيغة العمل الذي يستطيع القيام به داخل هذه الآنيَّة[٢].

ما هي آنيّتي؟ ما هو معنى هذه الآنيَّة؟ وما هو نوع العمل الذي أقوم به حين أتحدث عن هذه الآنيَّة؟ ذلك، في رائي، ما يعّرف هذا التساؤل الجديد حول الحداثة.

إلا ان [ما توصّلنا إليه إلى الآن] لا يشكّل سوى ممرّ لابدّ من استكشافة عن قرب، لذا يجب علينا أن نقبل على بحث أصولي[٣] لا يستهدف بالضرورة فكرة الحداثة بل الحداثة كمسألة. وعلى أي حال وحتى لو أخذنا نص كانط كنقطة بروز لهذه المسألة فإننا نرى ان هذا النّص يندرج هو نفسه داخل سياق تاريخي اوسع لابد من أن نقدره حق قدره. وسيكون هذا الإتجاه، دون شك، احد المحاور الهامّة لدراسة القرن الثامن عشر بعامة، وعصر التّنوير بصفة أخصّ، إذا نحن وضعنا الأمر التّالي موضع التساؤل: إن عصر التنوير قد سمّى نفسه عصر التنوير، فهو، إذاً، سياق ثقافي متفرّد بذاته دون ريب، لأنه وعى ذاته بتسمية ذاته في الوقت نفسه الذي حدّد فيه نفسه بالنسبة لماضية ومستقبله، مع قيامه بتعيين الإختيارت التي سيقبل عليها ضمن حاضره.

أوَليس عصر التّنوير هو أول العصور التي تسمّي نفسها بنفسها، وأوّل عصر لم يتميّز بحسب العادة القديمة ـ بصفة الإنحطاط أو الإزهار أو بانتسابه للرّونق أو للبؤس فقط، بل سمّى نفسه من خلال حدث

معينّ داخل تاريخ الفكر الشامل، وداخل تاريخ العقل والمعرفة، حيث سيلعب هذا العصر دوره الخاص؟ فعصر التنوير طورٌ صاغ شعاره بنفسه كما صاغ تعاليمه، معلناً عمّا سيقوم به من عمل في اتجاه تاريخ الفكر بعامّة، ثم في اتجاه حاضره وفي اتجاه صيغ المعرفة والعلم والجهل والأوهام التي عرف هذا العصر كيف يتحسّسُها وكيف يتعرّف على وضعه التاريخي فيها. ويبدو لي أننا نشهد في مسألة عصر التنوير هذه، أولى المظاهر [لمولد] طريقة معيّنة في تعاطي الفلسفة، مرّت بتاريخ طويل خلال قرنين، لأن من أهم وظائف الفلسفة التي تسمّى بالحديثة (والتي نستطيع تحديد بداياتها من أقصى أطراف القرن الثامن عشر) تساؤلها عن آنيتها. ونحن نستطيع متابعة خطّ هذه الصيغة [الجديدة] للفلسفة خلال القرن التاسع عشر حتى اليوم، مع أن الشيء الوحيد الذي أرغب في التشديد عليه هذه المرّة هو ان كانط لم ينس في ما بعد المسألة التي عالجها سنة ١٧٨٤، حين اجاب على سؤال طرح عليه من الخارج؛ فهو سوف يعيد محاولة الإجابة عليه ضمن ما سيقوله [في مناسبة لاحقة] عن حدث لم ينفك هو ايضا يتساءل عن ذاته، وأعني بهذا الحدث ـ طبعاً ـ الثورة الفرنسية.

ففي سنة ١٧٩٨ سيعطي كانط ما يمكن ان نعتبره تتمّة لنصّ ١٧٨٤. فالفيلسوف حاول في ١٧٨٤ الإجابة على السّؤال: ما هو عصر التنوير؟ أما في ١٧٩٨ فسيجيب على سؤال آخر طرحته عليه الأحداث، لكنّ المناظرات الفلسفية في المانيا كانت قد صاغته منذ ١٨٩٤. وهذا السؤال هو: «ما هي الثورة؟».

تعلمون أن كتاب «نزاع الكليات» هو مجموعة ثلاث رسائل حول العلاقات القائمة بين مختلف الكليات المكوّنة للجامعة، وتتعلّق الرسالة الثانية بالنزاع بين كليتي الفلسفة والحقوق، وقد حكم مجال العلاقات بين الفلسفة والحقوق آنذاك هذا السؤال: «هل هناك تقدم مستمّر للجنس البشري؟». وحتى يجيب كانط على هذا السؤال عمد في الفقرة الخامسة من هذه الرّسالة إلى اثبات الاستدلال الآتي: «إذا نحن أردنا الإجابة على السؤال: «هل هناك تقدّم مستمر للجنس البشري؟» وجب علينا أن نحّدد ما إذا وجدت علّة ممكنة لهذا التقدم. فإن نحن سلّمنا بهذه الإمكانية وجب علينا أن نقيم الدليل على ان هذه العلّة فعّالة في واقع الأمر. فمجّرد تحديد العلّة لا يسمح إلاّ بتحديد جملة من النتائج الممكنةِ أو، بتعبير أدق، لا يسمح إلاّ [بتصوّر] إمكان النتيجة. ولكن واقع النتيجة لا يمكن أن يتأسس إلاّ بوجود الحدث». لا يكفي، اذاً أن نتحسس التظافر الغائي الذي يجعل التقدم ممكناً، بل لابدّ من أن نحدّد داخل التاريخ حدثا تكون له قيمة المؤشر. مؤشر على ماذا؟ مؤشر على وجود علّة؛ علّة مستمرة قادت البشر خلال التاريخ على طريق التقدم؛ علّة ثابتة يمكن لنا أن نؤكّد فاعليتها في الماضي وانها تفعل الآن، وانها سوف تقوم بالفعل في الزمن الآتي. فالحدث الذي يُمكّننا إذاً من تقرير وجود التقدّم هو مؤشر «يمكن استحضاره بالذاكرة والاستدلال عليه، وتوقّع حدوثه مستقبلا» [باللاّتينية في النص الأصلي(٤)]. يجب أن يثبت المؤشر إذاً أن الأمور وقعت في الماضي (الاستحضار بالذاكرة)، وأن الأمور نفسها تحدث الآن (المؤشر [في حالته] الاستدلالية)، وأنها سوف تحدث هكذا باستمرار (المؤشر [في حالته] التوقّعية)، وبهذه الطريقة يمكننا أن نتأكد من أن العلة التي تجعل التقدم ممكناً لم تقم بفعلها في ظرف معينٍ فقط، بل تضمّنت نزوعاً شاملاً يحمل الجنس البشري كلّه على السّير في اتجاه التقدّم. يصبح السؤال إذاً: «هل يوجد حولنا حدث يمكن استحضاره بالذاكرة والاشارة إليه استدلالاً، والتوقع بحدوثه يشير الى تقدم مستمّر يحمل الجنس البشري كلّه؟».

لابّد أنكم حدستم الجواب الذي يعطيه كانط، لكني أريد أن أقرأ عليكم مقطعاً من نصّ سوف يدخل كانط من خلاله إلى الثورة كحدث له قيمة المؤشر [كما بيّنها]. فقد كتب في الفقرة السادسة [من الرسالة المذكورة]: «إيّا كم أن تروا في هذا الحدث مجموع الأعمال الراقية والمساوىء الخطيرةِ التي قام بها

النّاس، والتي حوّلت الاشياء العظيمة عندهم حقيرة، والأشياء الحقيرة عظيمة [واياكم أن تروْا] في المعالم القديمة الرائعة التي أمّحت بمفعول يكاد يكون سحرياً، بينما ظهرت مكانها معالم أخرى وكأنها طلعت من تحت الارض لا! لا شيء من ذلك». في هذا النصّ يشير كانط، طبعا، إلى الأفكار التقليدية التي تبحث عن دلائل التقدّم أو عدم التقدّم، عند النوع البشري، في انقلاب الامبراطوريات وفي تعاقب النكبات التي تأتي على الأوضاع الأكبر رسوخاً، أو في تغيّر الأقدار التي تصيب بالنّكسة القوى الراكزة فتعوضها بأخرى. يقول كانط لقرّائه: حذار، فاننا لن نجد في هذه الأحداث الضخمة ذلك المؤشر الاستحضاري الاستدلالي التوقعي للتقدّم، بل إننا نجده في أحداث أقل منها ضخامة، وأخفى منها على الادراك؛ ولا يمكن لنا أن نحلّل حاضرنا بالنظر الى هذه القيم الدّالة، دون أن نسقط في طلسمة تقودنا إلى اعطاء الدلالة والقيمة التي نبحث عنها لما هو في الظاهر خال من الدلالة والقيمة.

لكن ما هو هذا الحدث الذي ليس هو بالحدث «الضّخم»؟ هناك طبعاً مفارقة عندما نقول إن الثورة ليست بالحدث الصاخب. أليست هي مثال الحدث الذي يقلب، والذي يجعل ما كان كبيراً يصبح حقيراً، وما كان حقيراً يصبح كبيراً، والذي يلتهم هياكل المجتمعات والدول الأكبر رسوخاً في الظاهر؟ ولكن ليس هذا هو الجانب من الثورة الذي يحدّد المعنىٰ عند كانط. فالذي يشكّل الحدث ذا القيمة الاستحضارية الاستدلالية التوقعية لا يكمن في الدراما الثوري نفسه ولا في الانتصارات الثورية ولا في الايماءات التي ترافقها. فالدال في الثورة هو الطريقة التي تقيم بها الثورة المشهدَ، أي الطريقة التي تُستقبل بها من طرف مشاهدين لم يُسهموا فيها وإنما نظروا إليها وحضروها واستسلموا لتيارها، ان نحو الأفضل أو نحو الأسوء.

فالتحّول الثوري لا يشكّل الدّليل على التقدّم، ذلك لأنه ـ أوّلا ـ مجرّد عكس لواقع الأمور ثم ـ ثانياً ـ لو آن لمن قام بهذه الثورة أن يكرّرها كما هي لما فعل. هناك نصّ لكانط ذو أهمية بالغة يقول: «ليس المهمّ أن تكون الثورة ثورة شعب عظيم الثقافة كما رأيناها في أيّامنا هذه (وهو يتحدّث إذاً عن الثورة الفرنسية)، وغير مهمّ أن نعرف إن هي نجحت أو فشلت، وليس من المهم أن نعرف ما تراكم خلالها من البؤس والفظاعة ـ حتى لأنّ انساناً عاقلاً، لو توفر له القيام بها من جديد على أمل انجاحها لما قبل اطلاقاً محاولة التجربة بالثمن نفسه». فليس مسار الثورة هو المهمّ، وغير مهمّ أن تفشل أو تنجح إذ لا علاقة لكل هذا بالتقدّم أو، على الاقل، بمؤشر التقدّم الذي نبحث عنه. ففشل الثورة أو نجاحها لا يكوّنان مؤشراً للتقدم، ولا المؤشر الدّال على انعدام التقدم، بل لو تمكّن الانسان من فرصة الإطّلاع [على نتيجة] الثورة والعلم بكيفية تطوّرها، ولو تمكّن في الوقت نفسه من السير بها الى النجاح مرة أخرى فإن هذا الانسان، إن كان عاقلاً، وحسب الثمن الضروري لهذه الثورة لا يكرر القيام بها. فالثورة في حدّ ذاتها كعملية «قلب»، أو كبادرة يمكن لها أن تنجح أو أن تفشل، ثم كثمن باهظ لابدّ من دفعه، لا تعتبر مؤشراً يدلّ على وجود علّة قادرة على تمرير تقدم متواصل للبشرية خلال التاريخ.

ولكنّ الذي يشكّل مؤشّر التقدّم ـ بالمقابل ـ هو ما يحاذي الثورة، كما يقول كانط من «تعاطف بين التطلعات يلامس الحماسة». فالمهمّ في الثورة ليس [حدث] الثورة ذاته، بل ما يدور في أذهان من لا يقومون بها أو، على الأقل، من ليسوا بالقائمين الرئيسيين بها. المهمّ هو العلاقة القائمة بين هؤلاء وهذه الثورة التي هم ليسوا من أعضائها الفاعلين. فالحماس للثورة، بحسب كانط، هو المؤشر لتأهّب يظهر بصفة مستمرة في مظهرين: أوّلاً في حق كل الشعوب في أن تهب نفسها الدستور السياسي الذي ترتضيه، ثم ثانياً في المبدأ الذي يتفق مع الاخلاق والحق، [القاضي] بأن تتمتّع الانسانية بدستور سياسي [شامل] يجنب، من وجهة نظر هذه المبادىء ذاتها، كل حرب هجومية.

فالتأهب الذي يحمل الإنسانية نحو هذا الدستور هو الذي تشير اليه الحماسة للثورة. فالثورة

كمشهد، لا كإيماءات، وكموطن للحماسة عند الذين يحضرونها، لا كمبدأ عند من يشاركون في صنعها، هي «مؤشر إستحضاري» لأنها تبرز التـأهب المتأصّل [في الإنسان] وهي «مؤشر إستدلالي» لأنها تظهر الفاعلية الحاضرة لهذا التأهّب، وهي أيضاً «مؤشر توقعي» لأنه لا يمكن مستقبلا نسيان التأهب الذي برز من خلالها حتى ولو كان من الجائز مراجعة بعض من نتائج الثورة في ما بعد.

ثمّ اننا نعلم ان هذين العنصرين ـ الدستور السياسي الذي اختاره الشعب بمحض ارادته والدستور السياسي [الشامل] الذي يجنب الحرب ـ هما [في] مسار عصر التنوير، أي ان الثورة هي بالفعل [في الوقت نفسه] التتويج والتواصل لعصر التنوير، وفي هذا الاطار يصبح عصر التنوير والثورة من الأحداث التي لا يمكن نسيانها. وقد كتب كانط يقول: «اؤكد أني استطيع التنبؤ للجنس البشري، دون أن يكون ذلك عن ميل إلى التنجيم بل من خلال الظواهر وما استشفه من علاقات في عصرنا ـ استطيع التنبؤ بأن [الجنس البشري] سوف يصل إلى هذه الغاية، أي أنه سيبلغ حالة تجعل الناس قادرين على تبني الدستور الذي يريدون والدستور الذي يجنّب الحرب الهجومية، بحيث تصبح هذه المكاسب في مأمن من كل مناقضة. وظاهرة كهذه لا يمكن أن تنسى في تاريخ الانسانية لأنها تبرز في الطبيعة الانسانية تأهباً وملَكة [في الاقبال] على التقـدّم لا يمكن لأي سياسـة مهما بلغت من قوّة الدّهاء أن تنتزعها من مجرى الاحداث السّابق. فالطبيعة والحرية، ان اجتمعا في فكر الانسان، بحسب مباديء الحق الكامنة [فيه]، يصبحان وحدهما القادرين على تقرير هذا الامر حتى وان لم يكن ذلك الاّ في صيغة غير محدّدة، وكحدث عارض. ولكن، واذا لم يكن الهدف المطلوب من وراء هذا الحدث قد تمّ الوصول اليه، أي حتى وان فشلت في ما بعد الثورة او الإصلاح الذي شمل دستور الشعب، وإذا سقط كل شيء ـ بعد فترة قصيرة من الزمن ـ في الأخدود السابق، كما تنبأ بذلك بعض السّياسيين، فإن تنبّؤنا الفلسفي لن يفقد شيئاً من قوّته، إذ أن هذا الحدث هو من الاهمية وعلى درجة من الارتباط بمصالح البشرية، ومن تأثير واسع على كل اجزاء العالم ما يجعله يعود، وجوباً، إلى ذاكرة الشعب حالما تعود الظروف الملائمة، وسيُستحضر عند تجدّد الأزمة ضمن محاولات متجدّده من هذا الصنف؛ لأن قضّية بهذه الأهمية بالنسبة للنّوع البشري سوف تمكّن الدستور المنتظر من أن يبلغ في وقت ما تلك الصلابة التي تؤسّسها دروس التجارب المتكرّرة في الأذهان».

على كل حال، لابدّ للثورة أن تكون مهدّدة بالسّقوط في «الأخدود السابق»، ولكنها لن تسقط، إلا كحدث ذي محتوى تافه ويبقى وجودها يشهد على كُمون مستمّر لا يمكن نسيانه؛ ويبقى هذا هو الضمان مستقبلاً لمسيرة التقدّم.

أردت أن أحدّد فقط موقع نص كانط هذا حول عصر التنوير وسأحاول في ما بعد قراءته بدقة أكبر. وأردت أيضاً أن أرى كيف أقبل كانط بعد خمس عشرة سنة على التفكير في أحداث أكثر درامية [مما جاء في هذا النّص] هي أحداث الثورة الفرنسية. فنحن أمام هذين النصين نقف على موضع الأصل وعلى نقطة انطلاق سلالة من الأسئلة الفلسفية؛ لأن هذين السّؤالين: «ما هو عصر التنوير؟ و«ما هي الثورة؟» هما الشكلان لسؤال كانط حول آنيّته ذاتها. وهما، في ما أظن، السّؤالان اللذان لم ينفكاً يتردّدان على جزء كبير من الفلسفة منذ القرن التاسع عشر، ان لم نقل على كل الفلسفة الحديثة. ويظهر لي، في آخر الأمر، أن عصر التنوير كحدث متفرد دشن الحداثة الأروربية وكسياق مستمر يَبرز في تاريخ العقل، وضمن تطوّر اشكال العقلانية والتّقنية وفي عملية تأسيسها ثمّ ضمن استقلالية المعرفة وسلطتها ـ إن عصر التنوير إذاً لا يبقى مجرّد مرحلة من تاريخ الأفكار، بل هو مسألة فلسفية مدّونة في فكرنا منذ القرن الثامن عشر. ولنترك في وَرَعهم أولئك الذين يريدوننا أن نحتفظ بتركة عصر التنوير حيّة مَقدّسة، فإن مثل هذا الورع يعدّ من أسذج الخيانات. المطلوب ليس ان نحافظ على بقايا عصر التنوير بل أن نُبقي على ذات السّؤال الذي

طرحه هذا الحدث وعلى معناه (أي تاريخية فكرة العالمية) الذي لابد من الاحتفاظ به حاضرا والابقاء عليه كالشيء الذي يجب أن يكون [مادّة] الفكر.

إن مسألة عصر التنوير، ومسألة العقل كمشكلة تاريخية، عبرت الفكر الفلسفي بكيفية يتفاوت غموضها منذ كانط إلى الآن. والوجه الآخر للآنيّة الذي اعترض كانط هو الثورة: الثورة كحدث ثمّ أيضاً كقطيعة وكتحوّل في التاريخ وكفشل، وفي الوقت نفسه كقيمة وكمؤشر وكتأهّب يفعل داخل التاريخ وضمن تقدّم النوع البشري. وهنا أيضا لا يكون السؤال المطروح على الفلسفة في اتجاه تحديد ذلك الجانب من الثورة الذي يجب الحفاظ عليه، وإبرازه كنموذج، بل على السؤال أن يتجه نحو معرفة ما يجب أن نفعله بهذه الإرادة في الثورة، وبهذه «الحماسة» للثورة التي تختلف عن العملية الثورية نفسها. فالسؤالان: «ما هو عصر التنوير؟» و«ماذا نفعل بإرادة الثورة؟» يحددان كلاهما مجال التساؤل الفلسفي عن هويّة وجودنا في الآنيّة التي نعيشها.

لقد أسسّ كانط، في ما أعتقد، الرّكنين الرئيسيين للتّراث النقدي اللذين تقاسما الفلسفة الحديثة. ولنقل إنه وضع في عمله النقدي العظيم دعائم هذا التراث الفلسفي الذي يطرح السؤال حول الشروط التي تجعل المعرفة الحق ممكنة. ولنا أن نؤكد أن جانباً بأكمله من الفلسفة الحديثة قد تولّد وتطوّر [من كانط] في شكل تحليليةٍ للحقيقة.

غير أنه يوجد في الفلسفة الحديثة المعاصرة سؤال من نمط آخر، أي على صيغة أخرى من الاستفهام وهي التي تولّدت تحديداً في السؤال عن عصر التنوير، وفي النّص حول الثورة. وهذا التراث النّقدي الجديد يطرح السّؤال: ما هي آنيّتنا؟ وما هو المجال الحالي للتجارب الممكنة؟ والأمر لا يتعلّق هنا بتحليلية الحقيقة بل بما يمكن أن نسمّية بأنطولوجية الحاضر، أي بأنطولوجيتنا نحن ذاتنا. ومن هنا أرى أن الاختيار الفلسفي الذي نتعرّض له اليوم هو الآتي: فإما أن نختار فلسفة نقدية تأتي إلينا على أنها فلسفة تحليلية [تتناول] الحقيقة بصفة عامة، وإمّا ان نفضل فكراً نقدياً يأخذ شكل انطولوجية لـ «نحن ذاتنا» أي انطولوجية الآنية؛ ولقد أسّس هذا الصنف من الفلسفة [الإختيار الثاني] بدءاً من هيغل إلى مدرسة فرنكفورتر، مروراً بنيتشه وماكس فيبر، شكلاً من التفكير حاولت أنا أن أعمل داخله.

الدّرس الأول لسنة ١٩٨٣ بالكوليج دي فرانس

ترجمة ي. ص

اشارات:

(١) تعرف هذه النصوص في اعمال كانط تحت العناوين التالية:

ــ «في مختلف الاجناس البشرية» نشره لاول مرة سنة ١٧٧٥، واعاد نشره منقحاً ومزيداً سنة ١٧٧٧.

ــ «تحديد مفهوم الجنس البشري». ١٧٨٥ (ربما كان هذا النص تعقيباً متأخراً عن النص الاول).

ــ «افتراضات حول بدايات التاريخ الانساني»، ١٧٨٦.

(٢) فضّلنا ترجمة مفهوم actualité: الآنية ـ من «الآن» ـ لأن فوكو في مواضع اخرى يعتمد التحليل نفسه، ويشدّد على البعد الزمني لهذا المفهوم، اي البعد «التوقيتي»، لا البعد «الحدثي».

(٣) يشير فوكو حين يتحدث عن البحث الاصولي الى استدراج المفاهيم والقيم بدءاً من اصلها، واستنطاقها من خلال هذا الاستدراج تماماً كما فعل نيتشه في كتابه «البحث في اصول الاخلاق Généalogie de la morale.

(٤) ميّز النص أبعاد هذا المؤشر بتعابير لاتينية: (Reme morativum, demonstrativum, pronosticum).

الدراسة

بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ "مُناقشة لفكر عبد الله العروي"

عزيز العظمة

ليست غريبة البتة غربة الاضمار والابهام عن مقال عبدالله العروي. وليس ثمة شك البتة في ان شفافية هذا المقال، ووضوح مقاصده، وجلاء مقدماته، وانعكاس ضوابطه النظرية على تسلسل اقواله ومقالاته، ترجع، من ناحية، الى ممارسة فكرية وثقافية نيرة، مسؤولة، وسط بيداء من السفسطة وانعدام الانضباط تعتاش فيها الثقافة العربية المعاصرة: ممارسة منعكسة على مسلماتها، واعية بها وبصلتها بنتائجها، متتبعة كلا من افكارها الى مداها، واعية ابعادها النظرية وخياراتها ضمن ميدان واسع وثري من المعارف النظرية والتاريخية والتفطن الثقافي والسياسي الراهن. ولكن خواص التقنية المتقدمة التي ذكرناها لا تفي بشروط هذه الشفافية ولا تستغرقها، فليست التقنية بالعامل المفسر بقدر ما هي بالعامل الضابط. الشفافية التي تسم مقال الاستاذ العروي مشروطة بحضور جميع عناصر المقال، مسلمات ونتائج، مجتمعة متزامنة حضور كلية التاريخ في موضع اكتماله.

التاريخ تواريخ، منها التتابع العبثي للأشياء في الزمان، ومنها التتالي الارتدادي الدائري لمجريات الامور العائدة دوماً الى ابتداءاتها، كما تضم التواريخ حفاظ الدهر على انساق مستمرة متصلة هي الوحدات ما وراء التاريخية في أمم وملل ووحدات جغرافية وخلافها، فضلاً عن التاريخانية التي ترى في مسيرة الزمان فعلاً ايجابياً ترتقي فيها الأشياء عبر درجات متنامية من الاكتمال. التاريخ المحيط شامل الالمام الذي يريده الاستاذ العروي صواناً للتاريخانية زمانٌ اكتمل فعله واتضح سقفه. ولئن اتسمت بلدان العالم الثالث بتأخر تاريخي قياساً على الفعل المكتمل والسقف المنجز هذا، الا ان ذلك ليس بالشأن الطاعن في الاكتمال والانجاز اللذين للتاريخ في العرف التاريخاني الذي يختاره العروي، بل هو ليس الا الدليل على ان الزمان المواكب لهذه البلدان المتأخرة لا وجهة له الا تلك المقتضاة لكل زمان، وهي اكتمال الفعل واتضاح السقف اللذان للتاريخ بما هو تاريخ.

الحضور التام المتزامن لأشياء التاريخ حضوران: حضور معرفي، وحضور واقعي يعكسه المعرفي بتمامه، تبعاً لمتطلبات التاريخانية الجامعة، اذ لا تلتئم اخروية التاريخ المكتمل دون المعرفة المطلقة به. المعرفة المطلقة هذه مسوغ شفافية العروي، وموقع اجراء الحكم على وجهة يقتضيها التاريخ. طالما بقي هناك زمان لم ينصرم، فلا بد ان الزمان الباقي هذا سيوظف في سبيل جلب الاكتمال الى مجتمعات العالم

الثالث التي لم تعرفه بعد، اذ ان التاريخ لا يفرط بشيء ولا يصرف الزمان هدراً. وضعانية المعرفة التي للذات المطلقة الممتزجة بالموضوع المكتمل على سقف التاريخ، والتي تُجري الحكم على وجه مقتضيات التاريخ المتبقي، ستكون موضع معالجة في ذاتها، وفي شروطها الثقافية والسياسية في حيز لاحق من هذه المناقشة، التي ستتناول، ايضاً، تعايش الاطلاق هذا مع الاستنارة والانفتاح الديمقراطيين البارزين في كتابات الأستاذ العروي بعامّة، ونتائج هذا التعايش ومسوغاته. أما الان فعلينا المباشرة بولوج المجال التاريخاني.

التاريخانية، بالنسبة للأستاذ العروي، هي الرد العملي على التخلف بنواحيه، اذ هي بمثابة برنامج جامع الابعاد للنهوض بالمجتمعات المتخلفة ـ والعربية تحديداً ـ من وضع سمته الأساسية التأخر قياساً على تاريخ ناجز. التأخر التاريخي هذا، أيْ تحقق التاريخ في أوروبا وفواته في العالم الثالث، يكاد ان يكون، كما يقول الاستاذ العروي، واقعاً «امبيريقيا» لا يحتاج الى نقد أو تحليل (أزمة، ١٢٩)★، اذ ان افتراض التأخر التاريخي شأن يفرضه واقع السيطرة الخارجية (أزمة، ٢). وتماماً كما حاولت أوروبا، خلال قرنين ونصف القرن، وابتداء من منتصف القرن الحادي عشر، التعويض على ما فاتها من التاريخ الذي اضطلع غيرها بحمله الى الأمام في العصور الوسطى (تاريخ، ١٥٧)، فعلى المجتمع العربي، اليوم، النزوع نحو مستقبل ماض مشابه، مستقبل ارتسمت ملامحه فعلاً في مكان آخر، مستقبل لسنا احراراً، كعرب، في رفضه أو قبوله، (ايديولوجية، ١٠٨). بتحديد اكبر، وبالاشارة الى المغرب، يرى الأستاذ العروي ضرورة استكمال «المهام» المفوتة والمكتملة في اماكن اخرى منذ وقت طويل: الانضباط والعمل المنظم الذي استكمل في عهد الاقطاع الأوروبي، والشرعية التي تتحول بموجبها الانقسامات الاجتماعية نحو الصالح العام، والتي استكملت في الثورات البورجوازية (تاريخ، ٣٨٥). وبوسعنا ان نضيف الى هذه المهام «معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري» التي يراها الأستاذ العروي، بحق، في صيرورة الواقع الاجتماعي، ونسبية الحقيقة المجردة، وابداع التاريخ، وجدلية السياسة (ايديولوجية، ٢١).

يفترض هذا التصور للتاريخ، ايضا، وحدة صارمة له تلتئم بوصول المجتمع المفوت الى مرحلة ارفع من تلك التي يجد نفسه فيها، وبحيث تتساوى في النهاية كل المجتمعات في السوية الأفقية لسقف التاريخ. تدور بذلك المسألة الأساسية في التنمية والترقي حول كيفية ضغط الزمان التاريخي (أزمة، ١٢٩)، حتى يفوت الفوات، ويعاد انتظام الأمور في السوية التي لها، تبعاً لطبيعة التاريخ ذاته. ليس التاريخ الكوني، إذاً، الا تاريخاً طبيعياً ينتظم كل التواريخ، ويصحح اعوجاج كل تاريخ مفوت، وذلك بابتلاعه في كونيته الناجزة والمحتملة؛ والتساؤل حول تحديد الأولويات الفعلية في علاقة الحتم بالانجاز تساؤل عبثي لا

(★) نشير الى كتابات عبد الله العروي بالاختصارات التالية:

ازمة: The Crisis of the Arab Intellectual (Berkeley & Los Angeles, 1976)

تاريخ: History of the Maghrib (Princeton, 1977)

ايديولوجية: الايديولوجية العربية المعاصرة (بيروت، ١٩٧٠).

اصول: Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (Paris, 1977)

دولة: مفهوم الدولة (الدار البيضاء، ١٩٨١)،

ادلوجه: مفهوم الايديولوجيا، الادلوجة بيروت والدار البيضاء، ١٩٨٠)

محصلة له ولا أثر، وبخاصة فيما يتعلق بالمجتمعات المفوتة للعالم الثالث حيث يتحد الاثنان. ذلك هو التاريخ المكتمل الناجز بصورته الأكثر تحديداً، القائمة نتائجه العملية بالنسبة للمجتمعات المفوتة على «وحدة تاريخية غير معطاة عند المنطلق، لكنها مضمونة عند الوصول» (ايديولوجية، ٢٣٤).

ضمانة الوصول الى سقف التاريخ محور تاريخانية الأستاذ العروي. واذا كانت تاريخانية فولتير القائمة على صراع العقل واللاعقل وجدت ضمانها في فريدريك الكبير، واذا كان ضمان سجل كندورسيه الانفتاح على المستقبل انفتاحاً مطلقا في عهد الثورة الفرنسية وان سجّله صاحبه بانتظار المقصلة، ولئن ابتدأ التاريخ عند هيغل يكتمل مذ رأى صاحبه روح العالم وقد تشخصت وحلّت في نابوليون على صهوة جواد في يينا، فان الأستاذ العروي ومعاصريه من العرب لا بد وان يجلوا انفسهم في وضع مأساوي، إذ ما ان انتهى الأستاذ العروي من الدعوة الى التاريخانية حتى أضحى جمال عبد الناصر منكسراً، وما بقي من ضمان لتنفيذ مقتضى التاريخ الا «قره قوشات» اليوم، واسماؤهم واسماء بصباصيهم معلومة.

ذلك ان التاريخانية تتقبل تفسيرات عدة، وقبلت تفسيرات عدة، اذ لكل منها المستقبل ـ الناجز أو قيد الانجاز ـ بلون مختلف. وكل تاريخانية لا تحمل تحديداتها وصلاتها بزمانها شأن خطير الى غاية الخطر. ولئن كانت تاريخية الأستاذ العروي قد نتجت عن فترة (قبل حرب ١٩٦٧ مباشرة) كان ما يزال فيها لما يطلق عليه عبارة الدولة القومية بعض مقومات الوعد بما اجمع عليه المفكرون العرب التقدميون والمستنيرون على أنه أسس التقدم، ولم تكن فيه هذه قد تحللت الى الجملة من الأوصاف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي نسمها اليوم، الا ان ايلاء أمر تحقق مقتضى التاريخ الى جهة فاعلة، غير محددة الهوية، كما يفعل الأستاذ العروي، أمر ليس من شأنه الا ان يفاقم المشكلات التي رأى في التاريخانية حلاً لها.

فالتاريخانية شأن تعلق به كل فكر تنموي، أقومياً كان (ونموذجه هردر) أم كونيّاً (ونموذجه الماركسية الرسمية وغير الرسمية، ويجب ألا ننسى الاشارات الى الماركسية في كتابات روستو، وأن كل فكر قومي تنموي يتطعم بها دون استثناء). أداة الوصول الى منتهى التاريخ قد تكون، على ذلك، البروجوازية الوطنية، وقد تكون التطور اللارأسمالي، كما قد تكون التنمية الوطنية عبر حزب وجيش عقائديين، وقد تكون خلاف ذلك. وهذا هو الأمر الذي يدعو بنا للتأكيد على ان التاريخانية المجردة، ولو كانت ذات نفع تربوي وتحريضيّ، بالاشارة الى أمور كالعقلانية، والديمقراطية، والنمو، التي لا انفكاك لأية حداثة عنها، إلا أن وضعها، بصفتها يوتوبيا واسطورة سياسية، وفي الوقت نفسه بصفتها برنامجاً سياسياً، شأن له من الخطورة حظ كبير. وليس مرد ذلك الخلط الذي لا بد وان ينتج عن ذلك بين الأسطورة والواقع، بل لأن صياغة الثاني بلغة الأول يجعل منه مادة من الممكن ان تستصلح من قبل اية سلطة سياسية تختار استصلاحه. والواقع أننا إذا شئنا أن نلقي ولو بنظرة عابرة على المقالات التنموية مختلفة المشارب الأيديولوجية، لألفينا ان الصياغة المثالية متشابهة لحد التماثل، نتيجة ذلك الايغال في اللاتحديد السياسي، الذي يشرّع لكل سياسة قائمة في مقاله التنمويّ، التكنوقراطي الصرف.

ليس التاريخ كل ما مضى، وليس المستقبل المنجز سلفاً كل ما سيحصل. فالتاريخ، ماضياً ومستقبلاً، انتظام ما هو حاصل وجماعه في مقولة يكون التاريخ تاريخها. قد تكون هذه المقولة الأمة، وقد تكون المجتمع، وقد تكون خلاف ذلك. بل ان صوان قيمه هي الانسانية: فهو يرى التأخر أمراً ممكن

العلاج لعدم عمومه، اذ هو، كما يقول الأستاذ العروي، يختص بمجال واحد لعله الزمان، مجال لا ينتقص من قيمة الانسان (أزمة، ١٣٠). انسانية أهل العالم الثالث، في براءة كل انسانية، هي، اذاً، القادرة على عبور الفجوة بين الاكتمال وعدمه؛ على استكمال ما لم يحط به بعد من اسباب التاريخانية الناجزة. اجتماع فرق البشرية، وتمام هذا الاجتماع في سقف التاريخ، يتم، اذاً وفق انسانية البشر. وانها البراءة الانسانية هذه التي تجعل موقع مقال الانسانية، والمقال الانسانوي، في مجال اليوتوبيا، ان لم تترتب علاقة الانسانية بالعهد الذي فيه يدعى اليها، بوقتها، بظرفها، وبما هو موجود في هذا الظرف، فان انسانية الغد لا ترتبط بالانسانية المتعالية على اليوم وعلى الغد الجامعة بينهما، بل ان تسمية الانسانية تطلق اليوم، وقد تطلق في الغد،على شيئين متميزين ومتمايزين بالكلية، على شيئين هما في آن معاً قيمتان فكريتان، لكل منهما أبعاد خاصة، ومجموعتان انسانيتان متمايزتان.

ها هنا يفترق تحليل الأستاذ العروي للتأخر والفوات التاريخيين عن التحليل الماركسي الذي يدعو الى تمثله، وإعـادة خلقه في الأوضاع الحالية للعالم الثالث، على اعتبار ان التحليل الماركسي هذا يحيي تاريخانية ماركس ويعوّد المفكرين الغرب على مقولة المستقبل المكتمل (أزمة، ١٤٩). ليس للتأخر التاريخي الذي رآه ماركس في المانيا النزعة الانسانوية المجردة هذه التي يترجمها الاستاذ العروي الى تتالٍ زماني بحت (١) ـ التفويت، التأخر، ضرورة ضغط الزمان بحيث يرتقي العالم الثالث الى مصاف الطبيعة المكتملة. ليس التأخر التاريخي عند ماركس بالشأن العام الذي يطلق على عالم ما دون تحديد غير القول، الصريح او غيره، ان هذا العالم «مفوت»، بل ان التأخر التاريخي تأخر في هذا «العالم» من ناحية أو نواحٍ ما. ألم تكن المانيا، المفوتة قياساً على النظم السياسية الفرنسية والنظام الاقتصادي البريطاني، بدورها، متفوقة على فرنسا وبريطانيا في مجال الفلسفة ـ المجال الذي عاشت فيه المانيا معاصرتها لفرنسا وبريطانيا بحسب قول ماركس؟ (٢) اليس من الواجب، والأمر كذلك، ان التخلف بذاته هو نمط معاصرة العالم الثالث في عصر الامبريالية؟ ليس الفوات بالمفهوم الزماني الذي يترجم مفهوماً يوتوبياً كالانسانية، هو بالعنوان فقط، وليس مجرد مبحث مطروح للنقاش، بل يجب ان يَكون، ان اختيرت له المعاصرة والمعنى الفعلي، مفهوما يحمل في ذاتـه تحديداته التي لا ترتبط به الا لأنها نتاج وضعه الثقافي والسياسي: تخلق له مواقعه الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، وآلياته القائمة على ربط اوضاع داخلية بأخرى خارجية، والأشكال التي يتجلى فيها والتي قدم لنا الأستاذ العروي تشخيصات متميزة لها في مجال الفكر كما في ميادين اخرى.

ليس التخلف فواتاً، بل هو تميز في وحدة النظام العالمي ـ هو أحد ادوار ما يطلق عليه في بعض الأدبيات الماركسية عبارة «التطور اللاامتكافىء». وهو ليس في ميدان ما وراء التاريخ (والانسانية منه)، بل من التاريخ عينه. ليس التخلف الثقافي تأخراً مرسلاً، بل هو وضع استتباعي شديد التعين، فهو ليس وضعا مكتفياً بذاته، قادراً على دفع نفسه نحو تعويض هذا الفوات، بل هو علاقة تتحول بموجبها بعض البنى التابعة، ويتخثر بعضها الآخر، بموجب علاقة التبعية وفي خدمتها. فنحن نجد البرغسونية نتاجاً لثقافة تابعة، كما نجد السلفية في بنى ليس لها من مبرر وجود غير علاقة التبعية التي تبقي عليها، بما هي مفاعل دفاع للمجتمع المدني حيناً، وبما هي وسيلة للابقاء على بنى سياسية تابعة حينا آخر. اللاتكافؤ جملة من الحقـائق في مجالات متعـددة، وليست خيالاً، إذ ليست التنمية، ولا النهضة، مجاراة، وليست هي

بتعويض منفتح المدى امام كل حامل للانسانية بما فيها العرب وشعوب العالم الثالث بعامة. ليست النهضة لحاقاً بركاب انسانية ناجزة على سقف التاريخ، بل هي جملة من العمليات الجزئية التي قد تسترشد بالانسانوية، دون أن تكون ملزمة بها، ولو انها بالتأكيد لن تكون مفروضة من قبلها.

لا شك في ان من جملة مقاصد الأستاذ العروي - ان احسنّا القراءة في التوكيد على التاريخانية والانسانوية، التأكيد على كونية الحضارة والثقافة، وهذا امر لا شك فيه في عصر اكتمال النظام الرأسمالي العالمي. ولكن ليس التأكيد في الغرب المتجدد في عصر ما بعد الاستعمار، على الخصوصيات الحضارية للامم. والفرق الكبير غير قابل التوسط بين الشرق والغرب، بأمر يدل، كما يرى الأستاذ العروي، على «تراجع» امام الصعوبات الكبيرة التي استثارها، وعلى عدم تجاسر الغرب بعد اليوم على ان يقدم نفسه بصفته ممثلا للكونية (ايديولوجية، ٢٣٥). ولا يمكن تلخيص اشكالية الرقي استناداً على مقولة ماركس حول ضرورة تمثل الثقافة العالمية البرجوازية ومن الطبقة البرجوازية (ازمة، ١٤٠ - ١٤١)، الأمر الذي سيجعل العرب، إن افلحوا في هذا التمثل، في وضع يتم فيه تجاوز اوروبا من منظور تاريخاني (أزمة، ١٢٣). ذلك ان الشرق والغرب مقولتان تختلفان تاريخياً، وتحتويان على تحديدات تتباين من عصر الى عصر. ليس «الغـرب» من استعمرنا، بل قوى سياسية واقتصادية شديدة التعيين. ولسنا نحن بمعشر «الشرقيين» بل اننا ننتمي الى مجتمعات ودول واقتصاديات ذات مواضع شديدة التعيين في النظام العالمي. للأستاذ العروي الكثير من الاشياء الصائبة حول هذا الشأن (مثلاً: ايديولوجية، ٢٠٦ وما يليها). ليس «التفاوت» قائماً بين «الشرق» و«الغرب»، بل ان «الفوات» امر منظور داخل كل المجتمعات، وبخاصّة المتخلفة منها. فالغـرب داخل الشرق، وتتفاوت درجة ونمط اندراج مقاطع المجتمعات «الشرقية» في الغرب. ولذا فالقول إن امرأ ما، عملياً، نظرياً، لا محصلة له إن صدر في مجتمع «مفوت» ليس بالقول الموضّح لثقافة الفوات، اذ ليس هناك ثمة فوات اولا، وكل ما بدا وكأنه فوات ليس بالشأن القائم بين المجتمعات «الغربية والشرقية» بل هو من بُنى التخلف القائمة داخل الوحدات الجغرافية، التي تدعى شرقاً.

التأكيد على كونية الحضارة، ، إذاً، لا يستلزم بالضرورة، كما عند الأستاذ العروي، الأخذ بمقولة الاختلاف بين الشرق والغرب، والذهاب الى أن لهما الوجود الفعلي، فضلاً عن التمايز الجوهري. ولكن هذا التأكيد على الكونية، والأخذ بضرورة التقدم، يتطلب بالتأكيد الأخذ، كما يفعل الأستاذ العروي فيما هو عصب مشروعه، القيمة التي لا يمكن الانفكاك عنها في هذا العصر لفكرة الانسانية كما عبر عنها عصر الأنوار، وكما وصلت الى ذروتها في بعض اشكال اللبرالية والماركسية. ولا يسعنا إلا الاشتراك معه في الاعتقاد بأنه لا تنمية تستحق جهد الانسان المتحضر دون القيم اليوتوبية للحرية وللعقل. نحن نشارك الأستاذ العروي الاعتقاد بضرورة اليوتوبيا باعتبار انها من الضوابط الاساسية لاستشراء وسيادة الهمجيّة، أكانت همجيّة اوروبية أم همجيّة قائمة على اعتبار «الأصالة». الا ان هذا لا يدعونا لاعتبار نموذج يوتوبي انجز ايديولوجيا في زمان ومكان معينين على أنه مشروع التاريخ القادم عينه. إن مشاركتنا الاستاذ العروي في اعتبار الأفكار اليوتوبية المذكورة اساسا للعمل النهضوي مبنية على تأكيد يوتوبيتها، ومعاملتها على هذا الأساس: على أنها نبض قد يستحث المربّي، وقد ينير صاحب التنمية وقد يستثير الأيديولوجيّ، ومستهلك

الأيديولوجيا، والأسطورة السياسية. ولكن علينا، أيضاً، الاشارة الى أمرين: فاليوتوبيا الانسانية اضحت في القرن المنصرم جزءاً من كل خطاب سياسي عربي، ومن ضمن هذه الخطاب الاسلامي الاصلاحي، وذلك عبر تعابير كالحرية، والحق، وتقرير المصير، والعدالة، وكلنا يعلم صلة الخطاب السياسي العربي بالسياسة العربية. ولهذا الأمر نتائج يجب اعتبارها واعتبار دلالاتها في علاقتها مع اليوتوبيا عامة، ومع دور الخطاب الايديولوجي في السياسة العربية. ويجب علينا، ثانياً، الاشارة الى ان مقتل اليوتوبيا تحوُّلها، أو محاولة تحويلها، الى برنامج عمل. نتيجة ذلك، انفصال العمل في واقعه عن اسس العمل في اليوتوبيا، مما يؤدي الى أمر من أمرين: الارهاب المجرد أي تحول اصحابها الى اصحاب سلطان من جهة (والأمثلة على ذلك كثيرة، من نظام بولت بوت الى دين العقل إبان الثورة الفرنسية)، والاستنكاف من جهة اخرى، أي تحويل اليوتوبيا الى برنامج للتاريخ يلحق به المفوت بالمنجز دونما علاقة ضرورية بواقع التاريخ، مما يجعل تنفيذ اليوتوبيا امراً مناطاً بأصحاب الزمان، وهم كثر، فليست الانسانية بفاعل تاريخي.

ليس هنـاك ثمـة تفسير ممكن آخر للمقالة المهمة التي يطرحها الأستاذ العروي، الذاهبة الى أن التاريخانية يمكن أن تكون «المنطق الداخلي للعمل السياسي» (أزمة، ٨٨). وذلك هو فحوى نقد الأستاذ العروي لمن يطلق عليهم تسمية «الواقعيين» المعولين على وضع متراقص لاثبات فيه، بينما يكمن الخيار الحقيقي بين محاولـة يائسـة لبث حياة متجددة في بنى اجتماعية قديمة، بين اختيار الاعتماد على «البنى الاجتماعية الجديدة كأنما لو كانت هذه موجودة فعلياً» (أيديولوجية ١٩٤). الوجود المفترض للبنى الاجتماعية وجـود ايديولـوجي، وهذا لا يمنع من كونه وجوداً موضوعياً، إذ «الواقع الحقيقي لهذا المجتمع ليس في حاضره، بل في مستقبله الـذي سبق أن لمح» (أيديولـوجية، ١١١، ١١٢)، فالوجود الموضوعي وجود بموجب متطلبات التاريخ، بينما الوجود الحقيقي لا يعبر الا عن البنى المفوتة، أي عن المجتمع في فواته. ليس الواقع إلا أحد أدوار نموذج تحليلي، أو خطة عمل لزام على المجتمع المفوت اتباعها (أزمة، ١١٢)، وليس بمستطاع هذه الخطة ان تكون ملزمة الا اذا اتصفت نتيجتها بالحتم، والحتم هذا واقع على سقف التاريخ.

ذلك هو معنى المفهوم المثير الذي ينتصر له الاستاذ العروي، والذي يطلق عليه اسم «الماركسية المـوضـوعية». فالمـاركسية الموضوعية هذه (ايديولوجية، ١٩٨ ـ ٢٠٤ وغيرها) يبدو وكأنها تلتزم بشروط التاريخانية بشقيها المعرفي (معرفة ان الحاضر ليس الا ما قبل تاريخ المستقبل)، والعملي (بوصفها تؤكد على وحدة التاريخ، واستيعابه الكل، وتقديمه المستقبل للكل). وهي التي يبدو أنها الوحيدة القادرة على قراءة «السجل الهيغلي»، وهو الوحيد المفتوح بالنسبة للشرق (ايديولوجية، ٢١٥)، اي السجل التطوري ذو النهاية المعلومة، والسقف المحتوم. أما سجل الان، سجل صلات الان بالمستقبل، ركائز المستقبل في اليوم ان وجدت، والسجل المتضمن لعلاقات التبعية والاستتباع التي تشكل محرك اليوم ومستنده، فهذه امور لن تكون ذات اهمية، أو حتى ذات معنى، إن افترضنا مستقبلاً ناجزاً ليس اليوم إلا قاعة انتظاره.

بهذه الطريقة يخالف الأستاذ العروي حسه الحاد والبيِّن، ضمناً وصراحة، في كتاباته، بانسدادات اليوم في علاقته بالمستقبل. وبهذه الطريقة، يختار الأستاذ العروي، صراحةً، الهيغلية، في اعتبارها الزمان عامل وصلٍ لا عامل فصل، وفي اعتقادها باستمرار الاشياء في لواحقها، وبعدم غيابها عن سوابقها. تلك

هي الوجهة الثانية لكل تاريخانية: فليس غياب اليوم منوطاً بكونه مستهلكاً من قبل المستقبل، بل ان اليوم غارق في الماضي الذي ليس هو، أيّ اليوم، الا نقطته الآنية التي لا تنفك عنه، إذ هي صلبة، وهو، أي الامس، صوانها وصِنوها في آن معا. ومع ان الأستاذ العروي، بسبب من وعيه الحاد بفقر ماضينا العربي قياساً على المستقبل الذي يريده لنا، لا يسمح لنفسه بجعل اليوم استمراراً تاما للماضي، يحتوي على كل ما فيه، اذ هو يدعو الى وحدة التاريخ، أي وحدة اليوم والامس، عن طريق تمثل جديد لمقاطع مختارة من الماضي (ازمة، ١٠٠) - إلا أنه لا يقدر الانفكاك عن إقامة الاستمراريات بين اليوم والامس في تاريخانية معكوسة الاتجاه. فاليوم ليس فقط، وفق بداهة خادعة، نتاج الأمس، بل ان اليوم، في غياب أي تحديد له يتجاوز مستقبله الناجز، لا يقدر الانفكاك عن التساقط في ما يوفره الأمس من ثوابت تفرض شيئاً من الاتزان على الواقع المتراقص الذي هو اليوم، وتجعله بذلك في متناول العقل، وفي قبضة التاريخ، مرمّماً التاريخ، وليس مفرغاً إياه من لحظة متميزة من لحظات هي الان، بركام الماضي، بدلاً من تركه متهجناً رخواً غير قابل للتشكل ولا للمعرفة. طالما كان الحاضر معتبرا على انه غير قابل للمعرفة، وطالما كانت زمانياته المتفاوتة وبناه غير المتمفصلة ملقاة خارج نطاق العقل، وكلما زاد الامعان في الاصرار على عدم الالتفات الى بنى التبعية والاستتباع التي تشكل في جملتها اساس اليوم ومنطق عدم التشكل الداخلي، لأصبح من المحتم اعادة بناء اليوم، من قبل المعرفة، انطلاقاً من ركام الأمس، أو إن شئنا التفاؤل، من يوتوبيا الغد. في الحالين، تشكل التاريخانية، بافتراضها استمرار التاريخ، الضمان الفكري للنجاح وجملة المفاهيم المناسبة لتغييب الحاضر. بينما اننا لو شئنا الامساك بعنان اليوم في سبيل التحضير للغد، لكان لزاماً علينا ليس فقط تقرير عدم استقرار اليوم، وهذا امر أساسي، بل لاعتبرنا أسس عدم الاستقرار هذا، ولألفيناها ليس فقط في أساسها الكامن في علاقات التبعية والاستتباع، بل ايضا في انهيار الروابط بين البنى، الروابط التي شكلت عماد الأمس، وقررنا انقطاع اليوم عن الأمس انطلاقاً من هذا، وانطلاقاً من اعتبار الوظائف الجديدة والمواقع المستجدة التي للبنى الموروثة، ولاعتبرنا بالتالي ان ما هو موروث ليس فاعلاً اليوم بصفته موروثاً، بل بصفته متجدداً وتبعاً لظروف اليوم، وعلاقاته، ومتطلباته، بصفته معاداً انتاجه ضمن ضرورات اليوم وأسسه(٣).

كل تاريخانية تقوم على غائيّة، فالمستقبل غاية اليوم، كما ان اليوم غاية الأمس لا انفكاك للأمس عنه. يطّبق الأستاذ العروي التاريخانية معكوسة الوجهة في أطر كثيرة لعل اهمها بالنسبة للنقاش الحالي ترميم اليوم بركام الأمس. ليس المستقبل الحاضر فقط هو الأمر الوحيد الذي تتجلى فيه التاريخانية، بل بالامكان عكس وجهته. وعكس الوجهة هذا قد يتم بصفته عملية منهجية بحته، بحيث يستخدم مفهوم الماضي المستبق في مقارنة ثورة عبد الكريم في الريف مع ثورة جوغرطا ضد الرومان، «لتضحي بنية ومنطق الحاضر وسيلة لترتيب وقائع الماضي» (تاريخ، ٥٨). يفترض هذا الأمر، بالطبع، تماثلاً كافياً بين الماضي والحاضر يسمح باجراء العملية القياسية، وكفاية التماثل في النسق التاريخاني للتاريخ يتجلى في وحدة الاتجاه الذي للتاريخ، ووحدة الأرضية ما وراء التاريخية التي ينتضدها الزمان. ليس غريباً أن يبني الأستاذ العروي مساءلته للتاريخ المغربي، منذ بداياته، على الهاجس التاريخاني لليوم. فهو يتساءل، في تأريخه الثري والملهم للمغرب، حول «مدى، ونشوء، وشكل ذلك الذي اصبح فواتاً يحتاج إلى تعويض» (تاريخ، ٥ -٦). وهو يرى هذا التاريخ

متأرجحاً بين سوية تاريخية، وبين فشل في هذه السوية يدفع بالمغرب الى التعبير السلبي عن نفسه، بالرجوع الى بنى مفتتة، والى مستويات تاريخية دنيا، مستويات، بحسب تعبير ذي دلالة كبيرة، وأهمية منهجية قصوى، ما تحت التاريخية infrahistorical (تاريخ، ٣٤٢). ومع ما لهذا المفهوم من الأهمية الممكنة، الا إنه يبقى عند الأستاذ العروي عبارة عن دالة تشير الى فشل مشروع ما وراء تاريخي معين. فقد انكفأ المغرب الى ما تحت تاريخيته عندما فشل الخوارج في اعطائه «الدولة القومية التي تطلع اليها» (تاريخ ٩٦ ـ ٩٨)، الأمر الذي يجد ما يضارعه في أثر الاستعمار الفرنسي الذي ضرب تاريخية المغرب وفتته الى وضع ما تحت تاريخي ليتسنى له تفتيته والسيطرة عليه (تاريخ، ٣٤٢ ـ ٣٤٥). وتماماً، كما عطل الفرنسيون مسيرة المغرب، كان الرومان قد عطلوه، وما كانت له استعادته بما هو «تطور طبيعي» الا تحت لواء الاسلام. هذا التطور شديد الالتصاق بطبيعة الأمور للدرجة التي لا تنفك فيها الطبيعة من الانطباع البديهي في العقل، مما يفسر، بحسب الأستاذ العروي، كون الاسلام معتبراً في المغرب على أنه نصر للمغاربة (تاريخ، ١٠١). ومع ان «الشخصية المغربية» (تاريخ، ١٠٥)، وأخواتها من المقولات ما وراء التاريخية، تجد الكثير من التحديدات السوسيولوجية، والايكولوجية، والسياسية، والاقتصادية، بالغة الثراء، من تاريخ المغرب (على سبيل المثال، ص ٧٩، وما يليها، ١٥٧، الخ)، ومع ان في كثير من هذه التحديدات عناصر تفسيرية للأحداث السياسية (وهي الوحيدة المرئية رؤية «مباشرة» بسبب الكتابة التاريخية العربيّة وغير ذلك، من نشوء وانهيار دول وامبراطوريات)، إلا اننا نجد هذه التحديدات وقد استهلكت، في سبيل الاشارة الى الاستمرارية الماهوية التي تعبر عنها عبارة «الشخصية»، التي لا قوام لها الا بحاضر متصوَّر في الماضي، ومفهوم في المستقبل، بموجب هاجس نهضوي يروم إيجاد ركائز الان المهتز في ماض مستمر، أكان هذا الماضي تاريخياً ـ أي مستجيباً لمتطلبات غاية التاريخ التاريخاني ـ أم ما تحت تاريخي، أي معطلاً لمتطلبات هذه الغاية.

ليس إذاً، بمستغرب، والامر كذلك، أن يعمم الأستاذ العروي عملية فهم الحاضر انطلاقاً من الماضي، ووزن امكانيات الحاضر، وما هو واقعي وموضوعي فيه بالاستناد الى ما هو واقعي وموضوعي في هذا الماضي، وانه على اساس من التاريخانية يقوم الأستاذ العروي بضمان تحقق بعض نواحي اليوتوبيا المستقبلية، انطلاقاً من كمون عناصر هذه اليوتوبيا في الماضي، او صراحة وجودها فيه بأشكال تقبل الاستصلاح، تماماً كما يصر أرباب الأصالة، وليست الاشارة الى أرباب الأصالة من باب مساجلة الأستاذ العروي، بل نشير إليها بدعوى إنصاف التاريخ، والتأكيد على أنه لا أصالة في الدعوة للأصالة، اذ هي قائمة على مقولات الفكر التاريخي الغربي، التي تمثلها الفكر العربي المعاصر (ونستثني بعض اشكال السلفية)، ان شاء الاعتراف بذلك أم لم يشأ. أليست التاريخانية المعكوسة هذه ما يدفع الأستاذ العروي الى الاشارة الى تشابه عالمية الماركسية وتوحيدها للتاريخ بنظرة القرآن للمسيحية واليهودية؟ (ايديولوجية، ٢٠٤)، وكأن هذا التشابه، أي اقتراب الماركسية من «اصالة» متمثلة في القرآن، هو ما سيسمح بتأسيس عربي للماركسية ـ وهي ايديولوجيا المستقبل ـ دون الخروج عن الأطار الثقافي الذي أسسه (وهماً في رأينا) القرآن؟. ان الماركسية ايديولوجيا تفرض نفسها على عرب اليوم لأنها النتيجة الضرورية لأيديولوجيات كانت شائعة سابقاً في الفكر العربي (ايديولوجية، ٢١٦)، ولا تتضمن هذه الأيديولوجيات الثلاث، التي

تشكل عماد الأيديولوجية العربية المعاصرة، حسب الأستاذ العروي، (أي دعوة الاصالة، ودعوة اللبرالية السياسية، ودعوة التقنية) فقط، بل تتجذر في اعصاب الفكر العربي برمته، في مفهوم للطبقات كان سارياً في العصور الوسطى، وقادراً بذلك على التجذر في يومنا بشكله الجديد (ايديولوجية، ٢١٠)، ونزعة حتمية في التاريخانية، إذ الفكر العربي يرحب بكل حتمية جبرية (ايديولوجية، ٢٠٨)، تماماً كما نرى التراث الطوباوي/ السلطاني في الحياة السياسية بسبب الانفصام المرئي اليوم بين الدولة والمجتمع في العالم العربي (دولة، ١٥١)، وخلاف ذلك.

يقوم الحاضر، ما قبل تاريخ المستقبل، على حضور الماضي فيه، وتتقوّم مادة الحاضر بسريان الماضي فيها، والتناسب بين فراغ الحاضر في مكوناته البنيوية الخاصة، وحلول الماضي (أو المستقبل) فيه، تناسب مطرد. في هذه التصورات عماد التاريخانية، وبأفراغها اليوم في آنه وتحديداته وتعيناته، تضحي خصوصية الآن أصالة الماضي، ويضحي اليوم المستبق للغد وجهاً من إطلاق هذا الغد؛ هذا، بينما الكوني الحق (المستقبل) هو العام، وليس بالمطلق، والخصوصي الفرد هو الفرد بالمعنى الهيغلي، وليس بالذي له في إطار مقولة «الاصالة». على هذا الأساس، نرى تحليل الأستاذ العروي للدولة القومية، وعلى الرغم من الاشارة الصريحة الى دولة البرجوازية الصغيرة، إلا ان النموذج التحليلي الذي يتخذه الأستاذ العروي يجعلنا لا ندري بالضبط ما اذا كان قد عنى بها الدولة ذات الطراز البعثي والناصري، أم عنى بها دولة ذات نموذج مخزني أبوي أعياني (باتريمونيالي) يفترض شبكة تابعة في الولاءات، والأنماط الاجرائية، والادارية، التي تشكل في مجموعها نمطاً خاصاً من العقلانية السياسية والادارية ـ عقلانية تفتقر اليها الدولة القومية الراديكالية، ولو احتفظت مصر، مع ما في نظامها السياسي القومي من نزعة مهمة نحو السلطانية (بالمعنى الفيبري)، بشيء من الطابع «المخزني»، والذي ما زال يتجلى في عدم مساس عبد الناصر، او السادات، بجملة من المؤسسات، وبخاصة القضائية منها ـ قائماً على اعتبار مستقبليتها، اذ هي، بحسب تحليل له، تقوم الان بتوحيد المجتمع العربي، واعادة بناء بنيته الاجتماعية بعنف يفوق عنف الدولة الاستعمارية، ولكن من الداخل وبموافقة الأكثرية (ايديولوجية، ١٩٥)، وتفتح للمجتمع كله، عن طريق البرجوازية الصغيرة القيّمة عليها، كل طرق المستقبل (ايديولوجية، ٩١). هذا، بينما نرى في تحليله الممتاز للأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية في المغرب الأقصى ما قد يبدو وكأنه تصالح متشائم مع واقع القومية. فالقومية، بحسب هذا التحليل، أمر لا يتحدد الا بخصوصية مجتمع، وهي التعبير عن استمرارية هذا المجتمع (اصول، ٤٣٧)، القومية، منذ أصولها البعيدة (وهي ترتقي الى ممهدات هي الهزائم «المغربية» في الأندلس ابان الحملات الصليبية في اسبانيا/ اصول، ٤١٦)، تتخذ الثقافة رمزاً لوحدة الجماعة، ومحركاً لمقاومة الآخر (اصول، ٢٢٨، ٢٣٠).

على هذا الأساس، يصبح من العسير تحقيب القومية الى قومية حقة مكتملة وقومية مبكرة ناقصة. فعلى الرغم من الفروق الاجتماعية، والسياسية، وغيرها، بين قوميتين متطورة وغير متطورة، إلا أن كليهما يدافع عن هدف واحد بعينه، هو التراث الاسلامي المتحقق في التراث المخزني (اصول، ٤٢٤). هذا شأن نراه نحن، معشر المشارقة، أمراً مستغرباً، قد يشير الى نواحٍ محددة من التفاوت بين البنى الاجتماعية والسياسية بين المشرق والمغرب. فالقومية الدفاعية المحافظة، التي يصفها الأستاذ العروي، أشبه، في مصر

وسوريا مثلاً، ليس بالطابع العام للحركات القومية المعاصرة، بل ببعض أدوار هذه الحركات، وهو اشبه في يومنا هذا بالحركات السلفية المعادية، في أساسها، لكل قومية، عدا فكرة الأمة الاسلامية. فالقومية المغربية، بحسب تحليل الأستاذ العروي، تشارك الحركات السلفية المشرقية في قيامها على استمرارية اجتماعية (أو بالأحرى على تصور هذه الاستمرارية)، وعلى دفاع عن بنى نافلة، دون قيامها على تأسيس جديد قد يكون دفاعيا وقد يكون هجومياً، قد يكون مبنيا على واقع الانقطاع كما في الحركات القومية الأوروبية عموما، أو على وهم استمرار، كما في الايديولوجيا الفاشية والنازية. القومية المغربية، بهذا المعنى، ما قبل قومية، وهي أقرب الى دفاع مجتمع ناقل عن نفسه، كما في حركات المقاومة الاولى(٤) التي شهدتها دمشق، مثلا، في اواخر حكم ابراهيم باشا، وفي حادثة الستين، وفي حركات مشابهة في تركيا(٥) وغيرها. حركات المقاومة الأولى هذه، المقاومة الثقافية، والقائمة على صعيد الذخر الرمزي الاجتماعي، ليست بالحركات القومية، وليس في تحليل الاستاذ العروي ما يبرر، تحليلياً، المقارنة التي يدعو بحق لأن تقوم بين القومية المغربية، والقومية الايرانية، والتايلاندية، والأثيوبية، الاّ الطابع «المخزني» للدولة الناتجة، أو بالاحرى الباقية بفعل الحركة الوطنية، اذ ان الدولة القومية الايرانية الشاهنشاهية، على سبيل المثال، اشرفت على عمليّة اجتماعية واقتصادية كان مآلها كسر البنى القديمة التي ارتدت الى الداخل، الى خنادق الايديولوجيا والبنى النافلة، ثم انتضدت من هذا الداخل، ميكانيزماً للقضاء على الشاه ونظامه.

السلفية المغربية تصبح، عند الأستاذ العروي، نموذجاً لكل قومية في العالم الثالث: فالقومية تبرز في وضع يهدد فيه وجود جماعة. ولكنه ليس الوجود المجرد للجماعة، أيّ جماعة، هو ما يؤدي الى القومية، كما يريد الأستاذ العروي حينما يؤكد ان القومية تأكيد على استمرار وجود عرق وثقافة ودين (أصول، ٤٣٧)، إذ أن هذا التأكيد لا يسم القومية الا في البعض من تصوراتها. الأصح، وهذا ايضاً شأن يشير اليه الأستاذ العروي بوضوح تام، ويحلله تحليلاً وافياً، هو أن هذا التأكيد شأن يحصل في معرض المحافظة على جملة الامتيازات التي تخص جماعات معينة، بل ان التراث عينه، في الواقع، عملية «تتريث» من قبل جماعات تجد نفسها في موقع دفاع (ازمة، ٣٧) وبخاصة لأن الاستمرار التاريخي، في تحليل آخر للاستاذ العروي، مفهوم ايديولوجي ليس له أي مقابل في الواقع بعد أثر الاستعمار على مجتمعاتنا (تاريخ، ٣٦٩). وليست القومية تعبيراً عن استمرار، بل ادعاء الاستمرار من قبل حركات جديدة. كيف تصبح القومية، والحال كذلك، تعبيراً عن الاستمرارية؟ ربما اصبحت كذلك بفعل احباط الدولة القومية البورجوازية الصغيرة التي كتب عنها الأستاذ العروي، في اواخر الستينات، إحباطا دعاه الى التساؤل في اواخر السبعينات عن السبب الذي منع القومية في المغرب من ان تكون فاعلة كحركة توحيد وتعبئة بعد الاستقلال (اصول، ١٢). قد يكون هذا سبباً، لكن لم تكن العبارة عنه ممكنة بالشكل الذي جرى فيه التعبير عنها الا بفعل التاريخانية. فالقومية عند الاستاذ العروي، من نواحي التاريخانية، اذ تثبت استمرار ثقافة عبر محتويات اجتماعية وسياسية عدة لهذا الاطار الثقافي، وهي بذلك النقيض الواقعي ليوتوبيا «مجتمع علمي وضعي» (اصول، ٤٣٧). لا ندري بالضبط ما هذا الأخير، الا اننا نرجح كونه مجتمعا مقطوع الصلة بالواقع (بالمعنى الذي رأينا استخدام الأستاذ العروي له في علاقته بمفهوم «الموضوعي»)، أي بالتاريخ بما

هو بنية تحتية ناتجة عن يقين الماضي مقابل يوتوبيا لا اصلة لها بهذا الماضي وبتشكيله الحاضر الفارغ من كل شيء عداه.

التاريخانية المعكوسة هذه لا ينفرد بها الأستاذ العروي، بل تابعة بالاصالة لعقول الكثير من مثقفينا، الذين تحولوا من اليسار الى أرباب أصالة ودروشة تحولاً ليس للأستاذ العروي استعداد للقيام به، ولو كان فيه اتساق كبير مع التاريخانية المعكوسة القائمة على اثبات الاستمرارية. وليس وضع هذه المناقضة بين واقع مستمر ويوتوبيا قادمة الا وجها آخر لأولوية أوليّت للمستقبل ناجز على شكل الدولة القومية التي تكلم عنها الأستاذ العروي بشيء من الاستفاضة والتي ترعرعت مع انهيار جميع مرافق الحياة السياسية، والاجتماعية، والثقافية العربية، في العقد المنصرم، والترعرع الناتج في الثقة بالدولة القومية وايديولوجياتها وسياساتها. الدولة القومية، كما رأينا، فاتحة المستقبل، على الرغم من النقد الشديد الذي يوجهه اليها الأستاذ العروي في كتاباته. إن انسداد التاريخانية على اليوم، وامتناع اليوم عنها، هو ما جعل ممكنا الانتقال من يوتوبيا المستقبل الى الاستمرار مع الماضي. وامتناع الواقع على التاريخانية يتجلى في استخدام الأستاذ العروي لأحدى أهم مقولات حجب الواقع التي استعملها الفكر العربي، والعالم ـ ثالثي، المعاصر: البورجوازية الصغيرة كأداة فهم وتحليل الدولة القومية ـ البورجوازية الصغيرة باعتبارها حامية السياسة والثقافة العربيتين (ازمة، ١٦٠ وما يليها).

البورجوازية الصغيرة، كسمة تعرف بذاتها الدولة القومية وتستغرقها، ليست الا وسيلة ضمنية لملء الحاضر بأصل «واقعي». فربما كانت البورجوازية الصغيرة، أي تلك الفئة التي تضم كل من هو ليس بارستقراطي، ولا بورجوازي، ولا فلاح، ولا اقطاعي، هي المنشأ الذي رُبي فيه عدد كبير من اعضاء النخبة الدولانية (من دولة) الحاكمة في الدولة القومية، ولكن هذا ليس ابدا بالمؤكد. والأستاذ العروي محق في الاشارة الى هذه الفئة بعد ارتباطها بالدولة على انها «جماعات ذات امتيازات اكثر منها طبقة» (ايديولوجية، ٩١). ولكن هذا ليس بالأمر كبير الأهمية، في الاطار الذي يجري الكلام فيه الان. فارجاع الدولة القومية الى طبقة، او فئة، او حتى تآلف فئات، لا يفسر فعل هذه الدولة وموقعها في المجتمع بقدر مايغلف هذا الفعل تحت راية الارجاع الطبقي، وبدفن السياسة في مجتمع موهوم أو فئة منه، اذ ليس الوضع الطبقي استمراراً للاصول الطبقية لأصحاب هذا الوضع. وربما كان الأهم من ذلك قول الأستاذ العروي ان البورجوازية الصغيرة مقولة تاريخية، وليست اقتصادية أو منطقية (أزمة، ١٦٤)، مؤكداً بذلك تحليلنا في ذهابنا الى أن الموقع الفعلي لهذه الفئة والدولة القومية التي تتقوم بها في تحليل الاستاذ العروي ليس بالموقع «الواقعي»، ولا «الموضوعي»، بل بالموقع التاريخي ضمن منظور تاريخاني، أي موقع لا مقومات له مستقلة عن الماضي، او عن المستقبل، بحسب الوجهة التاريخانية المستخدمة.

الحركة القومية في المغرب، إذاً، شكل واحد لمحتويات عدة تربط الحاضر بالماضي عبر مستمرٍ هو الخصوصية، والدولة القومية محتوى يمثل تواصل الحاضر مع المستقبل عبر مستمر هو الكونية. وفي وضع كالوضع العربي، حيث البنى غير متمفصلة، متفاوتة التاريخية، متمايزة الايقاع، مستتبعة للخارج وللداخل، من الطبيعي ان تكون اداة الانتقال من وضع الى وضع هي السياسة. ومن الواضح ان خصوصية السياسة كحيز تتقاطع فيه، عبر الدولة، هذه البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، محايثة

محايثة مكانية لغيرها ان كانت جديدة. وغياب خصوصية الدولة وعلاقاتها بالميزات الاخرى للتشكلات التاريخية الحالية، إذاً، غياب كثير الغرابة، وان كان غياباً بليغاً. فلقد كان التوسير محقاً في قوله انه ليس ثمة سياسة هيغلية، وانه لم يكن هناك قطعاً سياسي هيغلي(٦). ولذلك فان السياسة، بما هي اكتشاف ذاتية وحريّة العمل، التي يراها الأستاذ العروي في كتابات الياس مرقص (ازمة، ١٠١ وما يليها) ليست حرية وذاتية الّا بما هي خواء «موضوعي» يجد «واقعيته» في التاريخانية. وبامكاننا الاضافة ان التاريخانية، عند العروي كما عند غيره، غير قادرة على الالمام بالسياسة وبالدولة، بالضبط لأن فهمها للاستمرار التاريخي يقوم على تتابع لاستباقات تجد سقفها في مستقبل مختار، وان تتابع الاستباقات هذه يفضي، لا محالة، الى استمرارية تاريخية موهومة، تخلع عن حقبات التاريخ تمايزها وتميزها، وتنأى عن التقاط الحاضر العربي الراهن، بل تجعل من التقاطه صراحة امراً محالاً، بالضبط لأن عصبها السياسة والدولة بما هي ادوات ادارة وتحويل وضع حالي قائم بذاته، مستقل بأسسه، وان كانت هذه الأسس قائمة على عدم تمفصله، وعلى تقومه بما هو خارج عنه.

لذا، فليس كافياً، في معرض الكلام عن الدولة العربية المعاصرة، القيام بوصفها تبعاً للمقولات الوصفية والتصنيفية الفيبرية، كالقول إنها متأرجحة، مثلاً، بين السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية (دولة، ١٦٨ ـ ١٦٩)، وليس كافياً محاولة فهم هذا الوضع بالرجوع للارث السلطاني على الصعيدين التنظيمي والسياسي (دولة، ١٤٩)، وتعليله بالفجوة بين الدولة والمجتمع المدني (دولة، ١٦٩)، المعللة بدورها بالتراث الطوباوي/ السلطاني (دولة، ١٥١) الذي يقدم له الأستاذ العروي عرضاً كثير الايحاء في مفهوم الدولة. ذلك ان في فهم الاستاذ العروي للدولة توجهاً شبه حصري نحو الدولة كعامل عقلنة (ومفهوم السلطانية مفهوم سجالي في اساسه، قائم على قياس سلبي لبعض المجتمعات على اساس المجتمعات الرأسمالية، كما هي الحال في جل مفاهيم فيبر المشيرة الى المجتمعات غير الرأسمالية)(٧). فهو لا يرى العقلانية هدفاً لجهاز الدولة فحسب (ازمة، ١٦٦) بل تبدو هذه العقلانية وكأنها ليست تلك الخاصة بنمط دولاني خاص كذلك الذي اشرنا اليه، سابقاً، بصدد الدولة المخزنية، بل تلك الراجعة للعقلانية الادارية ـ البيروقراطية (دولة، ١٥٦). تضحي ممكنةً بذلك المماثلةُ التي يقيمها الأستاذ العروي بين اجتماعيات الدولة العربية المعاصرة وحركة العقلنة عن طريق البيروقراطية (دولة، ١٥٦)، ويضحي التساؤل عن مرحلة ما بعد البورجوازية الصغيرة تساؤلاً حول حظوظ العقلانية ـ التي يراها بحقٍّ ضئيلةً ـ عن طريق الجيش والحزب والادارة والطبقة العاملة (أزمة، ١٦٧). اما الدولة في علاقتها بالمجتمع ـ وكونها، في اكثر من دولة عربية، جزءاً من المجتمع المدني يسيطر على الجهاز الحكومي (مما يجعل وضع هذه الدولة ومجتمعها وضع حرب اهلية كامنة(٨))، وعلاقتها بعملية استمرار التخلف والتذرر الاجتماعي، والتفتت المجتمعي بما هي بؤرة هذه العملية، وضامنها، والمستفيد مباشرة منها، فهذه الامور لا تولى الاهتمام الذي تستحقه، وهو اهتمام يجب ان يكون مركزياً. ولئن كانت دعوة الأستاذ العروي للشرعية وللديمقراطية متأتية عن الاهتمام بحل الفروقات التاريخية بين الفئات المتساكنة في الدولة الواحدة، وهي الفروقات التي يطلق عليها اسم المشكلة الثقافية، والتي يؤدي حلها الى المزج «المتأخر عن اوانه»، بين المجتمع المدني والدولة (تاريخ، ٣٨٧ ـ ٣٨٨)، إلا ان هذه الدعوة تعرض كشرط للنهوض والتحديث،

وكمجـال لتوحيد الناس عن طريق العقل البورجوازي الذي يقول عنه الأستاذ العروي، بحق، إنه، بتوحيده الناس، «انجز. . . ما لم يستطع مطلقاً أي دين ان يحققه» (ايديولوجية، ٩٦). ولو كان هذا الانجاز تاريخياً بحتاً، وارتؤي له ان يضحي تاريخانياً.

العقل البورجوازي، متمثلاً في البيروقراطية، اذاً، أداة تسوية المجتمع، وتحقيق اليوتوبيا: ذلك فحوى تشديد الاستاذ العروي على أولوية الأخلاق في النظرية السياسية، واصراره على ان «المعادلة الجوهرية في علم السياسية» تتضمن ربط الأخلاق باجتماعيات الدولة - أي بالعقلنة عن طريق البيروقراطية (دولة، ١٥٦ - ١٥٧). أليست الدراسة الشكلية للدولة، اذاً، من باب الوسائل لتحقيق المستقبل الناجز للتـاريخـانية؟ وأليس هذا الأمر مما يبين ارتباط تحليل الأستاذ العروي للعمليات الاجتماعية، في اوضاع التخلف، بالنموذج التنموي السائد في العلوم الاجتماعية الممددة على التقنية على حساب النظرية؟ ذلك النموذج الذي يجري اتباعه في الدول المتخلفة التي تصر على انها دول تكنوقراطية بريئة عن الايديولوجية؟ أوليس صحيحاً قول الأستاذ العروي (دولة، ١٧٠)، إن المثقفين العرب لا يهتمون بالدولة، إذ أن جلّ اهتـامهم كان منصبّاً، في السابق، على يوتوبيا الخلافة، بينما يتجه اليوم نحو يوتوبيا اللبرالية والتنمية وغيرها؟.

□

لتاريخانية الأستاذ العروي نبض أساسي هو ارادة العمل؛ إرادة النهضة والتحرر والتقدم والترقي. والتـاريخ عنـد الأستاذ العروي تحتية هذا التحول ومآله. ولما كان التاريخ قد ابتلع الآن، واسغرقه في تاريخانية مزدوجة الوجه، كانت أداة الانتقال الى وضع سويّ النهضة والترقي، الى المستقبل الناجز، ليست الا التاريخ عينه، اذ ليس ثمة قوام لليوم يربطه بالغد مستقلّ عن تحديد اليوم بالغد عبر التاريخانية (أو بالأمس عبر المذهب عينه). ولما كان التاريخ القائم على المستقبل أمراً موهوماً، ولما كانت مفاعيل اليوم قد غيبت الى مجال الـلايقين واللاتقوّم، كانت اداة انتقال اليوم الى الغد الارادة، ارادة الفاعلِ مريدِ الغد الناجز، وليس الفاعل هنا الا التجلي الظرفي للمستقبل الناجز، وللتاريخ بما هو وراء اليوم. وإذا كان هذا الفاعل الناجز وهماً، كانت حقيقة الوهم الواقع العالم بذاته، غير المرتبط بالوهم، غير المكترث به؛ اذا كان فاعلُ التاريخ موهوماً، كان فاعلُ الفعل الفاعلَ الوحيدَ القادرَ، وهذا الفاعل القادر هو الفاعل القائم، وليس الفاعل القائم الا السلطة القائمة. وبذلك فإذا حاولت التاريخانية الالتفاف على التاريخ، خادعها التاريخ بمعارضة حيلته لحيلتها، وبوضع سطوته ازاء وعدها، ودنسه ازاء يوتوبياها، وارادة فاعِلِه الظرفية واهوائه ازاء حلمها، وحكمتها، ورقيها.

ليس بذلك النظر للتاريخ من موضع اكتماله استقالة بريئة من صنعه فحسب، بل له مقابل عملي هو الاذعان لصانعه على الشكل الذي قد لا نريد ولا نرضى. وان صح ذلك، فان المقابل العملي للأخذ بأخروية المعرفة، باكتمال معالم الان في معرفته في ضوء مستقبله (أو ماضيه)، لن يكون الا الوضعانية التي يبذل الأستاذ العروي جهداً كبيراً وهاماً في وصف معالمها في الفكر العربي والغربي. ذلك أننا إذا أذعنّا لليوم في سبيل الغد، على صعيد الفعل، أذعنا لوضعانية اليوم في سبيل موضوعية الغد (تستخدم عبارة الموضوعية

بالمعنى الذي يعطيها إياها الاستاذ العروي) على صعيد تعقل هذا الفعل، مما يعني ان رؤيتنا لليوم رؤية مباشرة وكاملة في الوقت نفسه. ولما تقابلت المعرفة والارادة والحقيقة، كانت كاملة الانفتاح، تامة التعدّي بعضها بالنسبة للبعض، بكمال الانفتاح نفسه، وتمام التعدّي الذي يربط الذات العارفة، أي مقالة الاستاذ العروي، بالموضوع موضع المعرفة، وهو «الواقع»، او بالاحرى التاريخانية الموهمة بالواقع العصيّ. إن تمام اطلالة المعرفة التامة على موضوعها المنجز عماد شفافية مقال الاستاذ العروي وصنو الوضعانية صاحبة تطابق الواقع وانفتاحه، وتعديه، والعمل والمعرفة فيه. فالارادة فعل التاريخ ونتاج حتمي، والعمل ليس الا ترجمة اخرى لها، كما ان معرفة التاريخ شأن يتوازى توازيا تاماً مع صنعه، إذ ان المعرفة والواقع يتطابقان في الحتم الأخروي القادم، والمنجز، تطابقاً لا يجعل من اليوم الا برهة زمنية في هذا التطابق المسبق والمعلوم.

في اللحظة التي تستغرق فيها التاريخانية كل كيان مستقل، وتنتحل لنفسها دور المقوم الحصري لكل الأشياء، يصبح من الممكن ان تصنف الاشياء تبعاً لارتباطها بهذا القوام او عدم ارتباطها به: يصبح ما هو مستقبل مستبق «موضوعيا»، وما هو غير قابل للامتثال لهذه الكونية «واقعياً»، بحسب عبارة الأستاذ العروي التي أشرنا اليها أعلاه. تصبح تجليات التاريخانية وحدات «الموضوعية» عموماً، وتضحي «الواقعية» ميدان التفرد والتذرر والخصوص، مجرد نثار عن الأشياء التي لا عقلانية لها في نفسها، ولا في غيرها، ويضحي اندراج الاشياء في التاريخانية عبارة عن كونية هذه الأشياء. بيد ان هذه الكونية ليست بالرفع الذي يتعرض له الشيء المفرد للارتقاء الى العموم بالمعنى النظري، ولو كان بعض من اعتراضات الاستاذ العروي الاساسية على الوضعية متأتياً من نسبيتها الحدثية (ادلوجة، ١٠٨)، بل هي بادراج الاشياء في السياق الايديولوجي للنظرية التطورية في دورها التاريخاني. ذلك هو فحوى «الماركسية الموضوعية»، التي يدعونا اليها الأستاذ العروي، بوصفها صوان الكونية، الدعوة التي تجد اصولها في تطلع ماركس الى التاريخ الكوني لتمييز الوعي الصادق، أي المطابق، عن الوعي الزائف، أي الأيديولوجيا (ادلوجة، ٣٥).

وضعية «الماركسية الموضوعية»، هذه ليست متأتية فقط عن اكتمال المعرفة فيها، وتحول عملية المعرفة الى عملية ادراك منجزة لشيء منجز، عملية تسجيل لما هو قائم وجلي في قيامه، وان كان هذا القيام حاصلاً في زمان آخر. هي متأتية ايضاً عن تساوق العلم والعمل، التساوق الذي نرى فيه اساس مفهوم الايديولوجيا واستخدامه في مقال الاستاذ العروي - ومفهوم الايديولوجيا بعامه، كما يذكرنا الاستاذ العروي، وكما يجب ان نذكر دوماً، ليس بالمفهوم البريء، بل هو شديد الالتباس، ويجب استخدامه بكثير من الحذر (ادلوجة، ١٢٧). أما التاريخانية فانها، بجلاء كل ما دخل تحت وصايتها وضبطه بصرامة عقلانيتها المطلقة، تجعل للايديولوجيا، في صلبها، مكاناً شديد التعيين والوضوح. اذ ان التاريخانية تنقل الحقيقة من العقل الى الزمان، ولكنها تفصل ما بين عالم، أي زمان، تقوم فيه هذه الحقيقة، وهذا الزمان هو الزمان الأخير، وعالم آخر لا تقوم فيه هذه الحقيقة، وهو الزمان غير المكتمل، او الزمان الخارج عن طوره ان اشرنا الى آن تستخدم فيه ادوات للمعرفة لا تتطابق مع حقيقته لأنها مستقاة من زمان سابق، وهذه الأخيرة اساس تحليل الاستاذ العروي للأفكار السلفية، وشبه السلفية، في الفكر العربي الحديث والمعاصر. تنقسم الايديولوجيا، بذلك، الى شقين: ذلك المتناسب مع متطلبات ادراك الفكر «الواقعي»، وتحليله، وذلك الذي يختص بمتطلبات الفكر« الموضوعي». الشق الأول ميدان الخطأ والفكر غير المطابق

للواقع «ايديولوجية، ١٥). أما الثاني فهو إما قد وصل الى المطابقة التامة، وإما له ضمان التاريخانية، إن كان «ليس مندرجاً تماماً في الواقع لكنه آخذ في أن يغدو كذلك. او بعبارة ادق، انه يستخدم بمثابة نموذج، وذلك بالضبط لكي يحققه العمل»، (ايديولوجية، ٣٤). في الحالين، يستند مفهوم الايديولوجيا على الفصل بين الصدق والزيف، بين الواقع والوهم، بحيث لا يكون هنالك كيان مستقل لها، ولا حيز تقوم فيه وتختص به، لأن وضعية المذهب التاريخاني لا تسمح الا بالشفافية والتعدي: فالواقع ينصب مباشرة في الفكر، وليست الايديولوجيا إلا ميدان الانصباب المباشر هذا في حال التطابق، والمنحرف في حال عدمه. الواقع والعمل والعقل: لا تشير العبارات الثلاث هذه الا الى ثلاثة تجليات تامة المطابقة، مطلقة الشفافية، كاملة الانفتاح والتعدي، في علاقتها بعضها ببعض، ثلاثة مواقع او اشكال لكلية مكتملة، منغلقة، تتحقق في نهاية التاريخ.

لن نولي اهتماماً خاصاً لميتافيزياء «الواقع»، أو للاصداء السكولاستيكية لمفهوم «العقل»، ولو اننا سنبدي اهتماماً اكبر بالكلية التعبيرية المفترضة في الوحدات التاريخية، التي انتقدها التوسير نقداً وافياً في كتابات عدة، فإن اشارتنا اليها من باب التنبيه على الأصول النظرية لفهم الاستاذ العروي للايديولوجيا تمهيداً لمناقشة نتائجها(٩). مفهوم الايديولوجيا، بحسب فهم الاستاذ العروي، وضعي ونقدي في آن معاً (ادلوجة، ١١): هو وضعي في كونه وصفياً، في وصفه للآليات الذهنية التي تعمل على عدم المطابقة، ونقدي في كونه يردم الهوة بين الواقع والذهن باتجاه مطابقة تبعاً لأسس التاريخانية ومتطلباتها. مزيج الوضعية والنقدية في مفهوم الايديولوجيا يجعل منه وعياً مطابقاً ملائمًا لتطلع العرب المحدثين نحو تعبير مطابق للمرحلة التاريخية، فعبارة المطابقة، مع غموضها، هي وحدها المرضية، لأنها تتخطى فكرة الامانة الواقعية (ايديولوجية، ٢٤٠)، ولو انها تتهاوى في مفهوم تطابقي لا يجعل من «البنى الفوقية» إلّا برهات ناقصة عن «البنى التحتية» فالحق يعكس الحقيقة، دون تفاوت. ومع ان الاستاذ العروي، في قوله الذي نقلناه تواً، يشير الى «اشكال التعبير» التي لا يراها الا في الادب ويحصرها به، الا ان للقول هذا أبعاداً تتخطى بكثير مجال الأدب لتشمل كل مجالات «التعبير». فالايديولوجيا هي التعبير عينه بلا منازع، اذ هي التجلي الفكري بما هو عبارة مباشرة وترجمة تامة، في حال المطابقة للواقع الذي هو المستقبل الناجز.

مطابقة المعرفة والواقع، الناجزة او تلك قيد الانجاز المحتوم، ومعالجة عدم المطابقة بصفتها حالة مرضية خارجية عن سوية التاريخانية، شأن يجعل للمعرفة فهمًا اداتياً بحتاً. فادراك الواقع، عند الأستاذ العروي، ايديولوجيا، وأيّ تمايز بين الايديولوجيا والنظرية ـ أيْ أيُّ قول بالتعدد، بالنسبية، او ببرهات نظرية ـ امر يجب تأجيله لمرحلة لاحقة (ازمة، ١٢٩)، بعد ان تتم التاريخانية انجاز فعلها، وترفع بالمجتمعات المتخلفة الى مقام السوية. تشديد الأستاذ العروي على ان المناهج المعرفية في الدولة القومية، وغيرها، وسائل ووصفات للعمل (ايديولوجية، ١٩٦ وغيرها)، لا يقصر هذا الحكم على الدولة القومية، بل هو، باتساق كبير مع منطلقاته، يجريه على التاريخانية ايضاً، وتوقعاتها المستقبلية: ليس ثمة تمايز بين المعرفة والعمل، بين النظرية والايديولوجيا. والحال كذلك، فان الوضعية هذه تتكامل موضوعياً، وتتشاكل، داخلياً، مع الشفافية التي رأيناها في تغييب التاريخية، اي الكون التاريخي، لمفهوم السياسة ولتمفصلات الدولة، مما يحجب هذه الأمور عن منظورها ويفضي الى استتباع التاريخانية من قبلها، واذعانها

الضمني لها كيفما كانت، في حاضرها المناقض لاعتبارات ومنطق هذه التاريخانية. ليس ارجاع الفكر الى «الواقع» (أو جعله في وضعانيته المعامل الوحيد لوجوده، وجعل انعكاسه المباشر فيه المقوم الوحيد له)، وتمثل الايديولوجيا للفكر، الا موازاة مقال الاستاذ العروي بين واقع وايديولوجيا، ولما كانت الايديولوجيا الموضوعية التاريخانية، بحسب تحليلنا، شأناً موهوم الموضوعية، أصبحت الموازاة هذه تقابلا سمته الاساسية اللاتكافؤ، فبين حتم اخروي موهوم، وبين واقع وضعي زائل ولكنه صلد، تكون الأولوية حتما للواقع الوضعي هذا. تغدو النظرية بذلك ـ نظرية الاستاذ العروي، او الايديولوجيا الماركسية الموضوعية ـ ملحقة بالممارسة، وعملياً، مستتبعة لها، اذ هي منغلقة تجاهها على كل ما عدا ذلك الجانب الوضعي فيها. تصبح النظرية جملة من المفاهيم الادواتية، ويصبح التفكير عملية تشريع تقني، اي تصبح النظرية ان كان اسمها نظرية ام ايديولوجيا، انعكاساً للوضعية: تصبح ذرائعية ويصبح المثقف مشرعاً لما هو قائم، وتصبح مهامه الأداء التقني في مجال الفكر في وضع لا يجعل للفكر حيزاً الامن خلال الدولة، واصحاب الامر فيها، ولا يكون للفكر مصب وصوان، الا السلطة، ضمنا وصراحة. ليس هذا التحول في المستقبل الناجز الى الاستتباع لليوم الناقص المعتل بالعملية القادرة على الاكتمال، وليست هي بالشأن المحتوم صراحة. ما اشرنا اليه آلية داخلية في التاريخانية: فلما كان ليس ثمة مجال لخطأ او لفشل، او لتعليل في التاريخانية، لم يكن فيها اية قابلية لاستيعاب اي نقص الا بجعله ما قبل تاريخ لها، او لا تاريخ على الاطلاق. ولما كانت التاريخانية تجعل من الايديولوجيا مجال فعل تاريخي مرتبط اما بنهاية معلومة واما بنقص، كان خروج النقص ـ والان نقص ـ عن المسار المؤدي الى النهاية المعلومة بالشأن الذي يخرج هذا النقص من نطاق المعقولية، اي من نطاق اي عموم. يصبح اليوم الناقص إذاً أمراً لا تمكن دراسته الا بوصفه في وضعيته المعطلة، ويصبح ما له من معقولية، في اطار التاريخانية، شأناً مفسراً سلفاً، لأنه معطى سلفاً في النهاية المحتومة، شفافاً في البداية شفافاً في النهاية. يصبح هذا الأخير معطى، وليس على الايديولوجيا الا تسجيله والعمل بموجبه، كما انه ليست الايديولوجيا، بما هي وعي زائف، الا سجلاً له شردَ عن نطاق السوية نحو مناحي الاعتلال. في الحالين لا تسمح التاريخانية بتجاوز واقع وضعي سيء، ولا وضعية «واقع موضوعي»، معطى في النهاية: في الحالين، يستتبع الواقع المعطى التاريخانية بما هي مذهب يقوم بأسمه ان كان «موضوعيا»، ويقوم على الرغم منه إن كان «واقعيا». هذا التحول، إذاً، تحول ممكن. ولكنه ليس بالتحول الذي يجب ان يحصل للتاريخانية: فيها آلية تحولها صراحة الى ذريعة لسياسات قائمة في اليوتوبيا الاحتفالية للدولة القومية، وفي يوتوبيا الاحزاب الشيوعية العربية؛ ولكنها، «موضوعيا»، مستتبعة للآن، لأنها موهومة وغير قادرة على مقابلته ومعارضته بمكونات متجانسة مع مكوناته. ليس ثمة حتمية في الذرائعية الصريحة للتاريخانية، ونحن بالتأكيد ليست لدينا اشارات الى الاحتفال التام للأستاذ العروي بالدولة القومية. ولكن في التاريخانية، بالتأكيد، انسداداً على الان، واستتباعاً له في آن معاً، وفيها بالتالي، انسداد باتجاه المستقبل، ولو اندرجت في الحيلة الوحشية للتاريخ السائر نحوه.

التاريخانية تنظر للأيديولوجيا، وللسياسة والعمل، باعتبارها انعكاسات، تبعاً لنظرية وضعية في التاريخ وفي الاجتماع. في هذا حجب لواقع الايديولوجيا، وفيه حتماً نظرية وضعية في المعرفة، وكلاهما يشكل دوراً من ادوار استتباع التاريخانية من قبل اليوم. ففي اللحظة التي ينظر فيها للايديولوجيا على انها

مجال ذهني بحت، اي مجال تجري فيه عمليات فعالية منضبطة، مجال ليس له أية استقلالية عن الشيء الذي يعكسه، وليست له أية مقومات خاصة به، من نظم للتداعيات بين العلامات، والمعايير، والرموز الجمعية، وغيرها من مستحثات الفكر والعمل الشبيهة بالغريزة - في اللحظة التي تصبح الايديولوجيا مجرد دالة تابعة لشيء آخر (وهذا الشأن، عند الاستاذ العروي، هو التاريخ الذي ابتلعته التاريخانية)، ينزع عنها تعينها، وتنفى عنها فاعليتها الخاصة في اطار التشكل التاريخي الذي تقوم فيه، وتقطع صلاتها بالذخر الرمزي والمعياري الذي تستدعيه في عملياتها، ويمزق النسيج الذي يربط فيما بينها وبين السياسة في اطار كل ذي تحديدات متضايقة، جاعلة من هذا النسيج خيطاً فقيراً في توحده(١١) . في هذا الافقار للايديولوجيا، وفي هذا النزع لتحديداتها وعلاقاتها في نسيج التاريخ، تضيع حقيقة الايديولوجيا بما هي شأن فاعل، وتضيع معها السياسة بما هي نمط فعل تاريخي لا تتسع له التاريخانية. في هذا الافقار، يتم حجب احد اهم آليات السياسة - الايديولوجيا - بما يتوافق والمتطلبات المذهبية لليوتوبيا التاريخانية. ذلك هو سبب تأكيد الاستاذ العروي على ان كل تراث ليس معبراً عنه لا يمكنه معارضة اي شيء، بل إنه معارضة تجري خارج التاريخ (ازمة، ٣٧). فمع اتفاقنا مع صاحب هذا التأكيد على الناحية السجالية من قوله، والموجهة ضد أصحاب الدعوة للأصالة مِمَّن يرى وجود الماضي في الحاضر، إلا ان في قوله هذا اجتناباً اساسياً للحقيقة: فليست معارضة التراث مجابهة التراث مع شيء ما، بل مجابهة قائمة اليوم يستخدم احد اطرافها شيئا من التراث. وليس من الضروري ان يكون هذا الشيء من التراث مستملكاً من قبل أصحابه، أي بوصفه واقعة ايديولوجية، مصاغاً على شكل مقالة تراثية، اي «عبارة» إن شاء الاستاذ العروي، بل انه يكفي من اجل الاستصلاح الايديولوجي ان يكون ذخر الذاكرة الجمعية مضمراً في العبارة الصريحة، وربما كان المثال الافضل ذلك الاستدعاء الاسلامي المضمر في بعض اشكال القومية العربية، كما في بعض اجزاء الحركة الناصرية اللبنانية مثلا، وربما في بعض تعبيرات القومية المغربية(١١).

هذه من نتائج فهم الايديولوجيا في اطار الماركسية الموضوعية، اي بمعنى الوعي الزائف، وهذا الاخير هو الاستعمال الغالب عند الاستاذ العروي، كما يقول هو (ادلوجة، ١٢٤)، ويترافق حجب الواقع بطمس واقع تمايز حيزات التشكل التاريخي، الايدلوجية - الثقافية، والاجتماعية، والسياسية وغيرها، مع حجب، وضعيِّ الاساس هو الآخر، للواقع القائم بما هو شأن مترابط، لحساب نظرة تجريبية لهذا الواقع تجزِّئه الى مكونات ظاهرة دون صلات خفية قد تكون اسسها. فان مقابل كل فهم تاريخاني للواقع، هناك اذعان للواقع بما هو شأن لا صلة له بالتاريخانية، ومن علامات هذا الاذعان الضرورية تجريبية معرفة هذا الواقع، واعتبار انه معطى مطلقاً. هل هناك غرابة في ذلك، في حين اننا رأينا أن مثول مجملة الحقيقة، في التاريخانية، يفترض تماثل الشيء، ووحدة الذات والموضوع، وكون المعرفة مجرد تسجيل لما هو مرئي؟.

ذلك هو سبب مجيء دراسات الاستاذ العروي لشؤون اليوم، والايديولوجية منها على سبيل الخصوص، دراسات وصفية في اساسها، تسجيلية في منهجها، وبغض النظر عن امتياز دقة تقنية الوصف، وبراعة العرض، ونفاذ الملاحظة، الا ان دراسة الاستاذ العروي للايديولوجيا العربية المعاصرة تبتدىء وتنتهي في موضوعها، اي في النمط الذي يعرض موضوعها به نفسه، بحيث يكون مقاله نقطة انطلاق الجهد التحليلي للاستاذ العروي، دونما النظر الواقعي (أي غير التاريخاني، بالمعنى الذي تكلمنا عنه) في

شروط هذا المقال وفي اختفاء الشروط في اللاشفافية الحقيقية لكل مقال وانغلاقه على شروطه، ان لم يكن بالضرورة على مسلماته المقالية. فعندما يخبرنا الاستاذ العروي إنه، على عكس نديم البيطار، لم يستخرج من تاريخ الغرب ايديولوجية الزم العرب بها، بل ان دعوته لتمثل الافكار الغربية ككتلة متكاملة، واصراره على ان تجزئتها هو الامر الذي ادى الى فشل السياسات الاصلاحية العربية، امران قائمان على استطلاع تاريخي للواقع (ادلوجة، ١٢٥)، فانه لا يجانب الحق. فهو يستطلع الواقع، ويسجل ما يرى، ومن سجلات كتاب الأيديولوجية العربية المعاصرة الذي يدون فيه وقائع الفكر العربي، والعالم الحديث كما دونها اصحابها، ويضفي على كل من اتجاهاتها الثلاثة ـ كما على فكر البورجوازية الصغيرة المتمثلة في الدولة القومية ـ نسقاً يسمح بالانتقال من فكرة واردة في سجلها الى فكرة اخرى، وهو انتقال يبدو انتقالاً قياسياً منطقياً. ويبدو كلّ من التيارات الثلاثة وكأنه سلسلة محكمة الربط من المقالات، ذات بداية معينة في مسلمات واسئلة، ومقالات توسطية، ونتائج، بينما هي، في الواقع، وشأنها شأن كل جملة من المقالات التي تنضوي تحت اسم موّحد، دائرة مكتملة، يمكن البدء من اية نقطة فيها، دون المقدرة الضرورية على الوصول الى النقاط الاخرى من نقطة البدء، لأنّ عناصرها المندرجة في الدائرة ذات أصول لا تكفي الدائرة للدلالة عليها، ولها أبعاد خارج هذه الدائرة، في اطار اجتماعيات الثقافة التي تحتجب في المنطق الذهنوي، الذي يتبناه الاستاذ العروي. فلتراكب هذه الوحدات مواقع تعليلية خارجة عن المقال، وكل قول منضو في هذا المقال لا يرتبط بالاقوال الاخرى برباط عقلي ضروري، بل ان معظم الروابط روابط استدعاء واستتباع اديولوجيين، كالعلاقة بين الاسلام والقومية، كما قد تكون روابط غير مباشرة ناجمة عن انضواء هذه الاقوال في ساحة سياسية واجتماعية واحدة، اي تاريخية، دون ان تكون متجانسة العناصر بالضرورة. تعليل وحدة كل اتجاه، اذاً، لا يمكن أن يقوم استناداً الى الارتباط التسلسلي بين الافكار، فليست كل عناصر المقال افكاراً: فالاقوال لا تقتصر عليها، بل تتضمن أيضاً الايحاء، والايماء، والتضمن، والرموز، والعبارات المعيارية، وغيرها. ليست عناصر المقال كلها اقوالاً الا في اطار نظرة تجريبية وضعية لها، تتمثلها على الصورة التي ترى انها تعرض نفسها بها: على صورة افكار متسلسلة. ليس في هذا المنظور التجريبي، غير المنفصل عن التاريخانية كما رأينا، الامكانية النظرية لتوسل شروط هذه الافكار، وشروط مسلماتها. قد يكون الاستاذ العروي محقاً في افتراضه ان التساؤل حول الذات ـ وبالتالي حول الاخر الذي هو الغرب ـ هو السؤال الاساسي الذي حرك الفكر العربي، وتقسيم الاستاذ العروي تيارات الفكر العربي الحديث الى تيار اصولي، وآخر لبرالي، وثالث تكنوقراطي، يرتكز الى ثلاثة اجوبة على هذا السؤال. ليس ثمة محاولة لتعليل هذا التساؤل الا بالاستناد الى افتراض وجوده، اي الى وصفه، والى واقع التفاضل في القوة بين المجتمعات العربية وتلك الغربية في العصر الحديث. ولكن اشارة الى وضع حقيقي لا تكفي لتعليل عبارة هذا الوضع في الايديولوجيا والفكر، ولا لتعليل وجودها، اذ ان وجودها يقوم في موضع آخر غير «الواقع» الحدثي. وعندنا ان علة وجود هذا السؤال يرجع لتصور الاستاذ العروي الوحدة البشرية ـ وهي هنا العرب في العصور الحديثة ـ على صورة ذات، انطلاقاً من اشكالية انتروبولوجية تتداخل، دون ان تتلازم بالضرورة، مع التاريخانية.

ونحن اذ نسجل هذا التعليل، فاننا نفعل ذلك من باب الاشارة دون الرغبة في الخوض في هذا

الموضوع لبعده عن سياق النقاش الحالي ، ونعود الى المنظور التسجيلي عند الأستاذ العروي ، ملاحظين قوله إن ايديولوجية الدولة القومية تجهل التناقض ، وتعتاش على نهج انتقائي يلفق الافكار من مصادر متعددة (ايديولـوجية ، ٩٠). يرتبط هذا القـول ارتبـاطاً وثيقاً بما يطلق عليه الاستاذ العروي عبارة «المكيافيلية الموضوعية» (ايديولوجية ، ١٧٣) التي تشير الى اتباع الدولة القومية منطلقاً للعمل يختلف عن المنطق المتبع في الفكر (ايديولوجية ، ١٦٦ وغيرها)، اذ هي تعمل وفقاً لمبادىء تكنوقراطية ، وتترك منهج المعرفة لداعية الاصالة ومتطلب مجالها (ايديولوجية ، ١٠٢ ، ١٦٦). لا شك أن جهل التناقض أمر يمكن تسجيله دون مجانبة الحق ، كما ان تأكيد الازدواج التـاريخي الـذي يسم الدولة القومية أمر تام الصواب . ولكن هذا الازدواج ، وتساكن المتناقضات ، ليست الا عوارض قد تستطيع استخدامها لتوسل شروطها ، أي تلك الشروط التي تجمع بينها وبين غيرها من ملامح الدولة القومية والايديولوجيا التي لها ، ولا يكفي تسجيلها لتعليلهـا . ولا يسعنا في غياب التعليل الصريح لدى الاستـاذ العـروي الا وضع التسجيل مكان تمام التعليل ، واعتباره اياه ، لأن هذه هي النتيجة الموضوعية لغياب الأخير ، وليس تساكن المتناقضات بالامر المنطقي الـذي يكفي تسجيله ، بل هو شأن مقالي وايديولوجي ـ سوسيولوجي ، يجب القيام باستقصاء شروطه ، ومسوغاته ، وأسس استمراره ، إن كان مستمراً ، إضافة الى أسس تحلله ، إن كان مؤقتاً ، وليست هذه الشروط فيه ، بل هي خارجـه ، ولا تكفي الاشارة الى واقع ترك الدولة القومية شأن الفكر لداعية الاصالة لتعليل التزاوج والتساكن بين ايديولوجيتين متناقضتين ، وبخاصة أنْ ليس ثمة تناقض داخلي بين الدعوة الى التقنية ، والدعوة الى السلفية ، بل يشير كل منهما الى مجال متميز من مجالات الحياة ، كما بامكاننا أن نرى من اطلاع ، ولو بسيط ، على الأدبيات الناتجة عن الثقافة الخليجية .

وليس بعيداً عن هذا بالطبع ، اصرار الأستاذ العروي على أولوية الثقافة في دراسة التخلف وعلاجه . فهـو يرى ان على مثقف العالم الثالث أن يقلب الاتجاه التحليلي الذي يسير بموجبه البحث الماركسي ، والانطلاق من «الأمة أو الوحدة الثقافية» ، باتجاه المجالات الاخرى في الحياة ، الاجتماعية ، والاقتصادية ، وغيرها (أزمة ، ١٣٤) . لا شك ان انكشاف ميزات التشكل التاريخي ، وانفتاح بعضها على بعض ، يجعل من الممكن افتراض امكان العبور من اعلاها الى اسفلها ، ومن أسفلها الى اعلاها . فهي ، على كل حال ، وفي الكلية التعبيرية الهيغلية التي يفترضها الأستاذ العروي ، نسخ البعض عن الآخر بتطابق تام ، إذ هي جوهـر واحـد متحيز في مواد مختلفة : مجتمع ، اقتصاد ، ثقافة . ولكن في اطار التسجيلية التجريبية التي ناقشها ، هنا ، أليس من المشروع ان نفترض ان القول بأولوية الثقافة يرجع الى شأن يدركه الأستاذ العروي جيداً ويقف عنده للأسف ، ألا وهو ان الحركات القومية ، بعامة ، وفي العالم الثالث تخصيصاً ، تقدم نفسها على انها المتكلمة باسم ذات ثقافية ناهضة وان كانت مقموعة؟ الا يتضد تحليل الأستاذ العروي للفكر العربي الحديث وتصنيفه لاتجاهاته هذا الواقع التجريبي اساسا؟ وأخيرا ألسنا محقين في اعتبار هذا الأمر تمثلاً نظرياً وتحليلياً من قبل الاستاذ العروي ، في اطار تحليله للأيديولوجيا العربية ، وغيره للمقولات التي يستخـدمها المقال القومي للاشارة الى نفسه ولاعتبارها تمثل «ذات» ثقافية لا تاريخية ، مستمرة رغماً عن التاريخ ، وهو المفهوم المتضمن في مقولة «الاصالة»؟ . ستبقى الثقافة عصية على المنال إن لم نعتبرها الا ذلك الشبح العجيب ، عديم الملامح وان كان غزير الاشكال والالوان ، الذي يرتد اليه المقال والايديولوجيا

القوميان لاستدعاء الايجاب: فالمقال القومي يشير الى ثقافته، يسمها (عربية، الخ)، استدعاء لكل استجابة قد تنضوي تحت لواء هذه التسمية، والتي قد تستصلح نبضاً ثقافياً رمزياً، ميثولوجياً، إسلامياً، أو محلياً، أو غيره، وقد تستصلح نبضاً اقتصادياً قائماً على الرغبة في حماية او توسع، أو قد تستدعي دفاعاً اجتماعياً من قبل تنظيم اجتماعي روابطي محدد، او قد تمزج فيما بين هذه وغيرها، في سبيل الالتفاف حول لواء هذا الاسم الموحد والاستجابة لاستدعاءاته. لن نصل الى فهم تحليلي للثقافة، يحددها في مكوناتها وفي صلتها بما عداها، إن لم ندرج هذا الفهم في اطار اوسع من فهم التشكل التاريخي، على أنه نسيج محدد العناصر، والروابط، بين حيزات لكل منها نمط فاعليتها المتميز، والمندرج في تراكب، وتمفصل أفعال الحيزات كلها. لن نفهم الثقافة، بل سنبقى تحت رحمة الايديولوجيا التي ترى في الثقافة اشارة الى سلسلة من الارتباطات والتحتيات غير المنظورة والمستورة بعبارة «الثقافة» والاسم (عربي، الخ)، الذي تقابله، ويشكل النقطة العامة، العلنية، الشعبية، لاستدعاءاتها. دون تحديدات كهذه، علينا القناعة بعبارة تدل على كل شيء دون الدلالة على شيء، عبارة جلّ فعلها إحتواء مقاليّ وسياسي للواقع السياسي، إحتواء يساوي بين الوحدة المقالية ـ الميثولوجية ـ الايديولوجية والوحدة الانطولوجية، والشيء المرئي (كالحركات القومية، والوحدات الداخلية في التحليل السوسيولوجي او التاريخي) ثم ارجاعها، مقالياً، الى الشبح الميثولوجي «الثقافة»، «الأمة»، «الجنس». دون ذلك، ما معنى القول إن الدولة الأغلبية كانت عربية ـ بربرية، كونها عربية الشكل وبربرية المضمون (تاريخ، ١٢٧، ١٢٨)؟ وان الدولة الفاطمية في افريقيا كانت عربية شكلاً مع كونها تامة التبربر (تاريخ، ١٣٤)؟ أليست هلامية الايديولوجيا القومية، واتخاذها من مفهوم الثقافة صواناً يستترّ فيه الواقع والآن، هي ما يدعو بالاستاذ العروي (اصول، ٤١٦) للكلام حول حالة من «عدم الاتساق» يتساوى ويمتزج فيها العداء الأعمى للخارج بالتعصب الديني، إضافة الى الوطنية والقومية، عوضا عن التكلم حول تحديدات متضايفة تستدعي فيها الاشياء بعضها البعض، تحت جناح حركة سياسية تستلهم «الثقافة» ؟.

وضعية الماركسية الموضوعية وتسجيليتها التجريبية، ثم استنساخها في ضوء هذه الوضعية لمقولات الايديولوجيا القومية واليوتوبيا اللبرالية، شأن لا ينفصل، إذاً، عن افراغها الحاضر لصالح سقف التاريخ، ولصالح قصره من اصالة ماضية وبقاياه. إن كل فكر لا تاريخي يحجب الواقع ويؤكد التبعية، ويمكن النسبية التكتيكية في السياسة، بينما كل فكر تاريخي يفعل العكس، ويؤدي نحو المستقبل (ازمة، ١٥٤ ـ ١٥٥). لعل الصفحات السابقة قد بينت أن التاريخ ليس بالطلسم الذي يحمي المستقبل من الواقع، وانه ليس كل تاريخ قادراً على درء النسبية التكتيكية في السياسة، بل أن التاريخانية، برهنها التاريخ والآن للمستقبل الناجز أو للماضي المستمر، تجعل من التاريخ، ومن الان، شؤوناً تتجاوز العلم التاريخاني ولا تتراءى لطموحه، بل هي تترك في وضعيتها لتفرض شروطها وشروط ذاتيتها على مريدها التاريخاني، ولتفعل فعلها بمعزل عن رؤياه وفعله. لن يكون للتاريخ دور في درء التجريبية في المعرفة (اي تكنوقراطية المثقفين)، والتكتيكية الذرائعية في السياسة (اي التبرير الضمني للوضع القائم)، الا إذا نبذ الاستمرار لصالح تميز الان وتبنينه المتميز عن الأمس وعن الغد. إذ هو ليس بغد مستبق، أي ليس وعداً بالتقدم، ضرورة، ولا هو ماض مستمر، أي أصالة وثقافة. ليس الانسان بالضرورة مفتاح فهم القرد، ولن يساهم

الانسان في معرفة القرد الا إذا اقلعنا أن نرى في الأخير مجرد استباق ناقص للأول. فلن نفهم الانسان، ولن نفهم القرد، اذا اعتبرنا القرد إنساناً ناقصاً، والانسان قرداً واعداً.

---

(١) توخياً الدقة التاريخية، علينا الاشارة الى ان المضمون الانسانوي للتاريخانية عند العروي يرتبط بالاولى ببعض مقالات اليسار الهيغيلي، خصوصاً تلك التي وجه اليها ماركس نقداً مريراً في «المسألة اليهودية»: «فبرونو باور، في مقال اشتهر في زمانه بعنوان «مقدرة يهودومسيحيي اليوم لان يصبحوا احراراً»، يرى موضع لقاء اليهودية والمسيحية، وموضع لقائهما مع الحرية، في الانسانية التي تجمع فيما بين هذه الاشياء الثلاثة (النص في: .The Philosophical Forum, VIII / 2-4 (1978) 138ff
فضلاً عن انه يتكلم (ص ١٣٧) عن «الفجوة» التي باعدت ما بين اليهود وتحقق انسانيتهم اي بين اليهود وسقف تاريخ الانسانية.

(٢) ماركس وانغلز: الاعمال الكاملة (بالانكليزية) ٣/ ١٨٠.

(٣) في انقطاع اليوم عن الامس، وعدم تمفصل اليوم، ونقض مفهوم الاصالة والاستمرارية التاريخانية، انظر عزيز العظمة، «التراث بين السلطان والتاريخ»، في دراسات عربية، ١٩/ ٨ (١٩٨٣).

(٤) انظر عزيز العظمة «مقدمات تأسيسية للاسلام المعاصر»، دراسات عربية، ١٧/ ٦ (١٩٨١) وقارن وضاح شرارة في مواضع متعددة من كتابه حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، (بيروت، ١٩٨٠).

(٥) انظر، مثلاً: .S. Mardin, Super Westernization in Urban Life in: the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century, in Turkey
Geographical and Social Perspectives, ed. P, Benedict et al., Leiden, 1974, pp. 403 ff.

(٦) قراءة رأس المال (لندن، ١٩٧٠) ص ٩٥.

(٧) انظر ملاحظاتنا في: What is the Islamic City. Rev. of Middle Eastern Studies, 2 (1976)
والعرض المجمل في: B. Turner, Weber and Islam, London 1975

(٨) انظر وضاح شرارة، حروب الاستتباع، بيروت ١٩٧٩؛ ص ٢٢٥ وما يليها، لتحليل يستلهم حالة لبنان الحديثة والاكثر عنفاً ووحشية، ان لم تكن الاستثنائية، بنيوياً، بين البحر الابيض المتوسط وحدود ايران.

(٩) نشير الى المناقشة الابستمولوجية لمفهوم الايديولوجيا عند عبدالله العروي عند عبد السلام بنعبد العالي، «حول مفهوم الايديولوجية» في أقلام، ١٥/ ٥ - ٦ (١٩٨٠).

(١٠) انظر عزيز العظمة، «الثقافة والدين في ما قبل الايديولوجيا، الفكر العربي المعاصر، ٢٠ - ٢٢ (١٩٨٢).

(١١) انظر عزيز العظمة: «مقدمات تأسيسية» و «الثقافة والدين».

الوضع الراهن للخضرمة

خوليو غويتسولو

بين ٧ ـ ١٠ حزيران (يونيو) ١٩٨٤، عقد في رونده بالأندلس (إسبانيا)، مؤتمر حول صورة الأندلس، كما تتجلى في الإبداعية العربية، من جهة ـ وهذه الصورة، كما تتجلى في الإبداعية الاسبانية، من جهة ثانية.

شارك في هذا المؤتمر من الجهة العربية عبد الكبير الخطيبي، عبد الوهاب المؤدب، وأدونيس، ومن الجهة الإسبانية: خوان غويتسولو 67Juan Goytisolo (روائي)، وخوليان ريوس (Julian Rios) (روائي)، وفالنتي (Valente) (شاعر)، والمستعربة لوثه لوبيث ـ بارالت، (Baralt) (جامعة بورتوريكو) والمستعرب ميكل دي إيسبالثا (Espalza) (جامعة اليغانتي).

و«الكرمل» تنفرد بنشر كل المداخلات التي قُدّمت في الندوة. والنصوص الاسبانية منها، والفرنسية، قام بترجمتها كاظم جهاد.

ما ان تقترب ثقافة من ثقافة اخرى، او عضو من أعضائها من «المَتن» الواسع والشامل، والذي يبدو نافراً في الظاهر، متن الثقافة الثانية، حتى تتدخل جملة عوامل شخصية، عَرَضيّة، تقوم بصورة لا مفرّ منها بينه وبين هذه الثقافة، وتلوّن إدراكه لها بلونٍ خاص.

إن ظواهر التكيّف والتشرّب والرفض أو التبادل تتباين من فردٍ إلى آخر، وهي تعتمد اعتماداً كبيراً على الخصائص الحيوية لكلٍّ منهما، على مجال اهتمامه، وكذلك ـ لِمَ لا نعترف؟ ـ على مجموع استيهاماته الشخصية. وهكـذا، فان مروحة امكاناتنا، بالنسبة الى العالم الاسلامي، تتعدد وتتبسّط بنحو واسع، ذاهبةً من المقاربة الاكاديمية او العلمية التي يقوم بها المستعربون المحترفون، الى المقاربة المشبوبة، الملتزمة والمتناقضة احياناً، التي تعود الى كتّابٍ ومغامرين، من مثل تورميدا Turmeda أو برتون Burton أو لورانس Lawrence أو إيزابيل إيبرهاردت Isabella Eberhardt الذين كانوا مفتونين بالاسلام وبجاذبيته الكبيرة المسلّطة عليهم.

لا نريد ان نتعمّق هنا في البحث عن امتيازات المواقف المتطرفة أو جوانبها السلبية؛ أريد، فقط، الاشـارة الى ان الحـدود الفـاصلة بينهـا هي في الغاب زائغة وغامضة. فإذا كانت المقاربة الحيوية، او الابداعية، التي يتعهد صاحبها بوضعها بلا عُقَدٍ، كما يتعهد بالمساحة الممتدة على قرون عديدة، التي يحتلها

(★) يدعو الكاتب بـ «المخضرمين» الكتاب الإسبان المتأثرين بالثقافة العربية ـ الاسلامية، والعاملين عليها، أي هؤلاء الذين يتمثل وضعهم الثقافي، وأحياناً الإبداعي، بهذا التوزع المتضامن تارةً، المتصارع تارةً أخرى، بين ثقافتين اثنتين (المترجم).

الاسلام في لاوعي الاوروبيين، سواءً أفي جوانبها السلبية ام الايجابية، إذا كانت المقاربة لا تتردد بعض الاحيان في نهب عناصر وصياغات عربية، والاستحواذ عليها، وتسخيرها لخدمة فن قائم على الاختلاط والمشاعيّة، فإن الاختصاصيين، أو اولئك الذين يختارون موقعهم، باديء بدء، في ذرى نزعةٍ «موضوعية» مدّعاةٍ، إنـما يتـلاعبون، هم ايضا، وفي أحيان كثيرة، بخصوصية الاسلام التي يخضعونها الى مناهج وأيديولوجيات غريبة عن أسسه الجوهرية.

ومن جهة ثانية، فهذه المقاربة الشكلانية، غير المشروطة بشيء، و «العلمية»، لا تستبعد قيام مشاعر تعاطف، وفي بعض الاحيان مشاعر رفض، لدى المستعرب نفسه بإزاء موضوع درسه، وكما اصبحنا نعرف اليوم، فإن بعض هؤلاء «العلمـويين»، حين يستبعدون من التحليل ذواتهم وخصائصهم الفردية - أي مجمـوع العناصر العاطفية لحياتهم - فهم إنما يبثّون في أنساق بحثهم، وبغير وعيٍ منهم، عناصر نزعة لاعقلانية مقنّعة: فما طُرد من الباب بالأمس يعود من النافذة اليوم، ليملأ خطابهم بأسطورية هذيانية حقاً، مثلما حصل لدى سيمونيه Simonet بالأمس، ومثلما يحصل اليوم لدى سانجيث ألبورنوث Sanchez Albornoz

بعد هذا، اريد ان اضيف أن ما يميّز مَنْ أدعوهم بالمخضرمين أو المستعربين الحقيقيين عن هؤلاء جميعاً، هو تصوّرهم المغاير لالتزامهم العالمَ الانساني والثقافي الذي يقتربون منه. التزام فكري او سياسي بعض الاحيان، وهو يذهب من الموقف الصريح، المتمتّع بمسافته النقدية الكافية، الذي يتخذه باحث مثـل غارثيا غوميث Garcia Gomez، المتعـامـل مع الـتراث العربيّ تعامل المختص باللاتينيّ مع التراث اللاتينية، الى موقف النضال الاخويّ إلى جانب الشعوب العربية، والدعوة إلى إزالة الاستعمار ومناصرة القضية الفلسطينية الذي يقفه باحث مثل مارتينيث مونتابيث Martinez Montavez.

لست هنا امام تعلّق فكريّ وثقافي فحسب، إنّما، إذا أمكن لنا استخدام كلمات آرتو Artaud؛ أمام تعلّق «جسـديّ، فيزيولـوجيّ، تشريحيّ، وظـائفيّ، وتنفسيّ، الخ. .»، يعيشه إنسان يتقبل تناقضاته وعناصر اللبّس لديه، ويؤسس بفضلها عمله «المولّد» الذي يخصبه لقاء ثقافتين مختلفتين، هذا العمل الذي ندعوه بـ «العمل المخضرم».

إنني لست، هنا، بصدد إقامة سلّم قيميّ بين المواقف المختلفة، وإنما بصدد تحديد بعض الآفاق وإضاءة بعض النقاط الغامضة. لا مراء في ان معرفتي للعربية لا تضارع معرفة باحثين مثل غارثيا غوميث او مارتينيث مونتابيث لهذه اللغة، وبالاضافة الى ذلك فأنا غير قادر على قراءة نصّ عربي قديم. هذا كله جعل أنني لم ولن استطيع ان اقدّم مثلهما عملَ مستعربٍ ممتازاً. ولكن، مع هذا، فان اقترابي اقتراباً عضوياً وحيوياً من العنصر الاسلامي مكنّني من خلق كتابة أدبية مرتبطة، بصورة أو بأخرى، بتلك التي انبثقت، قبـل سبعـة قرون، في اراضي قشتـالتـه. وبعـد إعـمال كلّ حساب، فلا المؤلف المجهول لـ (mio cid) («سيدي»)، ولا كبير قساوسة «هيتا» كانا مستعربين متفقّهين، بقدر ما كانا منشدين بسيطين متآلفين الى حدود بعيدة مع قيم الاندلس وطبائعها. وقد تكوّن عملهما الفني في الساحات أو في الشوارع: «في احشاء المدينة التي هي في خلقٍ وحركة دائمين». التمييز نفسه قائم، كما اسلفت، بين المستعربين والمخضرمين في ميادين نشاطهم المختلفة، ففيما يحاول الاوائل ان يتفادوا، بقدر الممكن، الاساطير الاوروبية والاسبانية

التي ربما كانت تشوّه الادراك الصحيح للعنصر العربي، يظل التالون قادرين على استخدام هذه الاساطير لغايات اسطورية ـ شعرية، بما أن كل نص أدبيّ ثريّ ومعقّد وعميق، لا يتألف من العناصر العقلانية وحدها، وإنما يتجذّر في أعماق و «ثغرات» اللاوعي الفردي والجماعي ـ هناك حيث تتخبأ الاسطورة. وان نُعيب هذا الموقف على فنان ـ سواء أكان هو «غويا» أو «رامبو» او «جيمس جويس» ـ، وان نصف عمله باللاعقلاني او الغامض او الهلاسيّ، فهذا ما سيكون بمثابة إدانة ونكرانٍ للينابيع الخفيّة التي يغترف منها الفنّ والأدب نسغهما الحيوي وقوّتهما.

ولكنني لن أطيل التوقّف عند موضوع يتطلب، بتشعّبه وضخامة نتائجه، وقفةً متأنية أريد اليوم أن اؤكد على جذور اهتمامي الشخصي بالعرب، هذا الاهتمام الذي قام، كما تعلمون، بالقيمة «البذوريّة» المخصبة التي تمتع بها، بتغيير كلٍّ من حياتي وكتابتي. إنّ الفضول الذي دفعني في بداية الستينات الى الاهتمام بالعرب، كان، قبل أيّ شيء آخر، إنسانياً وليس ثقافياً، وكتّبيّاً: كنت مقيماً في فرنسا في أوج اشتداد حرب الجزائر، فعشت في باريس الرعبَ اليوميّ، رعب الملاحقة العنصرية والمضايقات و «النزلات»[1] البوليسية في بيوت العرب، وجرائم الاغتيال التي اقترفتها الشرطة الفرنسية والتي بقيت غير مُعاقبة. والى تعاطفيّ الطبيعي مع الضحايا ـ الذين كنت أتقاسم معهم تطلّعاتهم وأفكارهم ـ جاء لينضاف عنصر آخر هو تعلّقي بجمال أجساد المهاجرين المسلمين، الذي لعب، بلا شك، دوراً أساسياً في مقاربتي الشخصية لثقافتهم ومجالهم الحيويّ. وكما كتبت مرّة وأنا استحضر المستشرق الانجليزي السير ريتشارد برتون Richard Burton الذي يظل كثير القرب مني في جوانب عديدة، فإنّ:

«هذه السيمياء التي تحوّل حبّنا لجسدٍ ـ لنموذج جسمانيّ وثقافي للجسد ـ الى شكلٍ مشغوفٍ من أشكال المعرفة، قادرٍ على تحويلِ المُحبّ الى عالمِ لغة أو باحث او متفقّه او شاعر، وجعله ينتقل من الفردي الى الجماعيّ، وتفتيح عينيه على مآسي التاريخ او مظالمه، ودفعه الى المساهمة في النضال ضدّ الاستعمار، والى التوغل في مجاهل اللغة والأدب والفكر التي يومىء إليها الجسد المحبوب.. هذه السيمياء لهي حقاً «بَركة» [2]، وفَضْلٌ يرافق هذا الذي يظل وفيّاً، بصراحة وصدقٍ لا يتزعزعان، لكلّ ما هو ثمين، وسرّي في ذاته...».

لا داعيَ لأن أقول لكم اني، حين كنت أتحدث عن هذا النمط الفريد من الكتّاب، الذين أحسوا بإنجذابٍ عميق الى الاسلام، فإنما كنت اتحدث عن مسيرتي الادبية والاخلاقية الشخصية. دون هذه القوة الأولية، والمخصبة، التي سلّطها المهاجرون الافارقة الشماليون، دون هذا الاغراء الذي كان يبعث في فضائي الذهنيّ، من جديد، المشهدَ «الموريّ»، الثريّ والحافل بالألوان في لاوعي الاسبان، فإن شكلي الروائيّ الذي جاء بعد «أوراق هوية»، لم يكن له، ببساطة، ان يتحقق من هذه الخضرمة الحيوية والمتدرجة، طوال السنوات العشرين الاخيرة ـ معرفتي بالطبائع والسلوكات العربية وتعلّمي للّهجات

(١) استخدم الكاتب مفردة «Vatonnades»، وهي تسمية كان الفرنسيون يطلقونها على هذا النوع من نزول الشرطة، للتفتيش والتخويف، في بيوت العرب دون غيرهم (المترجم).

(٢) استخدم الكاتب المفردة العربية (المترجم).

المتكلمة في اقطار المغرب ـ وُلد عمل روائيّ كامل: «دون خوليان»، «خوان بلا أرض» «المقبرة»، وكذلك، والى حدٍّ ما: «مناظر بعد المعركة». سواء بصورة واعية او غير واعية، تستند جميع هذه الروايات في بنيتها وأسلوبها إلى قراءة للنصوص الأساسية للغة الاسبانية، والتي يعبرّ قاسمها المشترك الاعظم عن نفسه بكلمات «مخضرمة».

انّ الإشارة ـ كما فعلَ بعض النقاد ـ الى وجود وشائج عميقة بين روايتي «المقبرة»، وبين كتاب «الحب الصالح»، تستجيب الى قراءة شديدة الراهنية وكبيرة الدقّة، قام بها خوان رويث Juan Ruiz، وكان مهّد لها من قبله اميريكو كاسترو Americo Castro، في عرضه المرموق لامتزاج العناصر الاسلامية والغربية في الشعر. وإن احتكاكي المباشر والخصب بالعوالم الشعبية للمغاربة العرب، قد تزامن، على صعيد الخلق، مع حوار قام بين أعمالي الأخيرة وبعض الأعمال الكلاسيكية من الأدب العربيّ، والأدب القشتالتي الطالع منه. فالمقاطع الفنطازية والهلاسية، والانتقال بين الواقع والحلم، والقفز في أبعاد الفضاء والزمن، التي نقابلها في «دون خوليان» و «خوان بلا ارض» و «المقبرة»، والبنية المفتوحة في الروايتين الاخيرتين، او الافتقار المقصود في «خوان بلا ارض» الى خيط رئيسي للحكاية، وإدخال نصوص ثانوية صغيرة، والاستخدام المتكرر للزخرف، الذي حيّته سيلبيا تروكسا Sylvia Truxa بحرارة، والاهمية الكبرى المعلّقة على العلامة اللغوية وتنوعاتها الممكنة، والنمنمة والرجوع المستمر الى المعاني المتعددة للكلمة الواحدة، وغير هذه من الاجراءات الادبية، هي آتية، في قسم عظيم منها، من الأدب العربي والاسبانيّ المتأثر به. ان رواية مثل «المقبرة»، المكتوبة لكي تقرأ بصوت مرتفع، امتثالاً لتقليدٍ قرو ـ وسطي أندلسيّ وقشتالتيّ لا يزال حيّاً لدى بعض منشدي ساحة «جامع الفناء» في المغرب، هي، بالنتيجة، نصّ مخضرمٌ، بنحو أساسيّ. نص تصوّرته في البداية كدراسة كانت ستحمل عنوان «تلاوة كبير القساوسة في ساحة جامع الفناء»، ثم تحوّل بعد ذلك، بقدر ما كنت أتقدّم في كتابته، الى قصيدة شفهيّة كبيرة تلعبُ المحاكاة فيها دوراً حاسماً.

اعتقد أن هذه الامثلة كافية للتدليل على راهنية الادب المخضرم، الذي لم يكف، منذ القرن الثاني عشر، عن ممارسة تأثيره الكبير على أدبنا، بصورة «تحتأرضيّة» أو مخفيّة، غالباً. ومازال حضور العناصر الاسلامية لدى كتّاب هم بمثل اختلاف ثرفانتس Cervantès وغالدوس Galdos، والتبادلات الخفية بينها وبين التصوّف الاندلسي، تصوّف ابن عربي، وابن عبّاد الرنديّ، حتى لا نكثر من الأمثلة، ما زالت تستدعي منا دراسة معمّقة. وبالاستناد الى هذه الظواهر، يمكن ان نعبرّ هنا عن امنية ان يُصار في المستقبل، وبالافادة من ازدهار الدراسات العربية في اسبانيا، بشقيّها الكلاسيكي والحديث، ان يصار الى تعميق التحليل المفتوح والمتعدد الميادين لهذا المجال الثقافي ا لمركّب الذي يجمع بين العنصرين الغربيّ والاسلاميّ، والذي يشكل، بلا ادنى شك، احد المجالات الاكثر أصالة وإدهاشاً في أدبنا.

أندلس الأعماق

أدونيس

- ١ -

كنت اشعر دائماً أنني رأيت الاندلس، دون ان اعرف متى وكيف. اهي رؤية تغلغلت في نفسي عبْر الكلمة والصّورة؟ أكانت هذه الرّؤية آتيةً من الصوفية، وابن عربي خصوصاً؟ من الفلسفة، وابن رشد على الأخصّ؟ او لعلها آتيةٌ من العمارة والموسيقى والشعر. وربّما من هذا كلّه.

بيننا علاقة يتعذر عليّ تفسيرها. علاقة تريك ما لا يقدر النّظر ان يراه، تبدو الاندلس فيها لغةً ثانية - نَصّاً آخر في مخيلتي، يسكنها ويتوحّد بها. ولم تكن قصيدة «الصَّقر»، عن الاندلسيّ العربي الأوّل، عبد الرحمن الداخل، إلا قراءةً خياليةً اولى لهذا النص.

- ٢ -

بدءاً من هذه القراءة، اخذ الحوار بيني وبين الاندلس يتواصل، لا وفقاً لنظامٍ بل عفواً، وبأشكال متقطعة، ومفاجئة. كنت كأنني احاور غيباً لا يكتب، بل يتكلم - لكن كما لو أنه ينطقُ بوحيٍ ما. وحي؟ كنت اتساءل في ذات نفسي بين وقت وآخر، في ما يشبه التّردد والشكّ. آنئذٍ، كنت اسأل الاندلس / النص المكتوب، المرسوم، المنقوش، المُغنّى - فأرى أنّ الجمالَ الذي يعلّمه هذا النص ليس جزئياً او لحظةً، وليس مجرّد لذّة. الجمالُ هنا يُعاش كأنّه الشمول والابدية. واللذة هنا كيانية - متعة حاسّةٍ ومتعة عَقْلٍ في آن. كأن الجمال الذي تعلّمه الاندلس ليس وليد ما يُصنع باليد والفكر، بقدر ما هو التجلي الأكثر بهاء لطاقة الكلمة، الخفية.

وأرى ان هذا النص / الاندلس عملٌ مفتوحٌ يتجدد في كل قراءة. وهو، إذن، فيما وراء السياسة والسياسي، ويُفْلت من كلِ تحديد أيديولوجي. إنه اكثر من نفسه، وأكثر منِ خالقه، واكثر من قارئه. عملٌ لم يخلقه فردٌ يمكنِ ان ندلّ عليه، ونقول هذا هو. خالقه جمعٌ لا فرد. عملٌ موضوعيّ في ذاتيته، شاملٌ في خصوصيته. عملٌ يحبّه الناس جميعاً، لهذا يبدو كأنما خلقه الناس جميعاً.

- ٣ -

أخذ هذا النصّ / الاندلس يعلّمني كيف اوحّد بين الكتابة ـ المكان، والصوت ـ الزمان، كيف اقرن بين الحجر والهواء. كيف يكون الخيال مادةً، والمادة خيالاً. أخذ هذا النصّ يؤرخ لشعري وحلمي. وكنت أشعر عبره ان الاندلس، فيما تخلق خالقيها، تخلقني كذلك. أليس هذا النص، إذاً، مستقبلا اكثر منه ماضياً؟

لهذا، ليست الاندلس مرآتي وهي لا تعيدني إلى الطفولة، أو إلى ما كنت. على العكس، تدفعني إلى البحث عمّا لست، بعد. الفنّ، كما يتجلى من هذه الشرفة ليس «جنة ضائعة»، وإنما هو الضوء الذي ينير الطريق في هذا المجهول الذي نواجهه. يخاطبنا، اينما توجهنا، نحو ما يأتي. فالأندلس ليست خالدة لانها عمل اكتمل، بل لانها الحضور الذي يشعّ كأنه المستقبل ابداً. ولئن صَحّ ان نُرْجع شِعْريتها الى الماضي، فبشرطٍ أساسيٍ هو ان نُرْجعها عِبْر المستقبل.

الابداعية هنا لا تُقاس بمقياس الاقتصادي او السياسي او الديني. إنها استقلالية الخيالي. الواقعي نفسه هو هنا الخيالي، وليس الدخول فيه إلّا نوعاً من الدخول في حلمٍ بلا حدّ.

- ٤ -

صرت اشعر أنني كلّما ازددتُ غوصاً في النصّ/الاندلس، ازددتُ قدرةً على التحوّل، على أن أتقبل كل صورة، كما يقول ابن عربي، ذلك الاندلسي الكوني:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورةٍ\
فمرعى لغزلانٍ، وديرٌ لرهبانِ\
أدين بدين الحبّ، أنّى توجّهت\
ركائبهُ، فالحبّ ديني وإيماني.

واخذ هذا النصّ يصبح قصيدتي: قصيدة أكتبها بلا نهاية، تتحرك في هذا الخيالي الذي يحركني. تشبه البحر: بداية دائمة، حرية بلا قيد.

اخـذ النص/الانـدلس هو نفسه يتحوّل. لم تعد الاندلس مجرد جغرافيةٍ أسعى لكي اشاهدها. اصبحت شيئاً عليّ ان انتجه. أخذت تتطابق مع ذاتي الخاصة: لا تتوقف عن الصّيرورة. ابتكر نفسي فيها، وتبتكر نفسها فـيّ. تكوينٌ متبادل، دائم.

- ٥ -

تنشـأ احياناً مسافةٌ ما بيني وبين النصّ/الاندلس، كما تنشأ مسافةٌ بينك وبين ذاتك. تقول لي: الاندلس هي اسبانيا. هي الآخر. بل هي، ضمن تاريخك الخاصّ، وبالنسبة إلى أناك الحاضرة، آخر

كذلك. غريبٌ انت، حتماً في هذه اللحظة التي تتحاور فيها مع هذا الآخر الذي يسكنك.

اقول لهذه المسافة: لكنّ الآخرَ لم يعد إلاّ رمزي. وفي هذا الرمز، تلتقي أناي الحاضرة بأنايَ الغائبة. تلتقي ذاتي بالآخر. ما يبدو أنه يفرقنا، في الظاهر، هو نفسه الذي يوحّدنا. هوية واحدة ـ لكن كثيرة.

انا الآن في هذا اللقاء/القصيدة التي تنكتب، احاور ما ليس انا، لكن الذي هو انا، في الوقت نفسه. اين انا، ومَنْ؟ اسمع النصّ الاندلسي يوشوشني: انت نفسك هذا السؤال. انتَ هذا التأرجح بين طرفين سؤالين: هل أكون نفسي حقاً، إذا لم اكن الآخر؟ هل يكون الآخر نفسه، حَقاً، إذا لم يكنّي أنا؟

ـ ٦ ـ

ليس الشعر سلطة. الشعر حقٌ ـ إنسانيٌ للكلّ. أعرف أنّه خطير، ليس لأنه تواصلٌ سِرّي، خارجَ قانون السياسي واللاهوتي والعلمي، وحسب ـ بل لانه قبل ذلك ايضا، يُحرّر طاقة الانسان ويفجّر الرغبة ويستقصيها.

هكذا، اتبنّى الشّعر حقاً خطيراً.

أعلن باسمه ان عروبتي وطنٌ لاسبانيا، وأنّ اسبانيا وطني.

(رونده، ٧ ـ ١٠ حزيران، ١٩٨٤)

ما وراء الصدمة

عبد الكبير الخطيبي

هناك اعمالٌ يحقّقها فنانون من اجل فنانين آخرين، وكتبٌ يكتبها كتّابٌ من أجل كتّابٍ آخرين، لإدامة سرّ مهنة، من عصرٍ الى عصرٍ آخر. ويكون على كل واحدٍ أن يقوم بهذه التجربة التلقينية من جديدٍ، لحسابه الخاص، داخل تجربته الخاصة. هذه الإدامة سندعوها هنا: **شجرة أنساب رمزيّة**.

ولكن، في الوقت نفسه، فهذه الفرضية وهذا التحديد يثيران سؤالاً: إذا كانت الكتابة هي حقاً تغيير المرء نَسَبَهُ الرمزيّ، أي إعمال القطيعة مع قوّة التراث المخصبة لكل عملٍ، فكيف يمكن، إذن، التفكير بهذه القطيعة، او بهذا «الماوراء» لتراثٍ يتجذر، شاء المرء أم لم يشأ، في العمق التاريخيّ والاسطوريّ لشعب وبلادٍ ولغة؟ لنتوغّلْ بهدوء في شعاب الموضوع. إنّ الاحساس بالخلود الذي يتلقّاه الكاتب، او يمكن أنْ يتلقاه، من قوّة الحياة والفن الكلّية، يوفّر (له) إحساساً ببقاء ممكن. بهذا المعنى، يبقى الفنان، في حدود كونه يقوم باختراق تحوّلات الحياة والموت داخل قصة نَسَبه الرمزيّ. أي، بتعبيرٍ أوضح، أن الكاتب مدعوّ الى ان يفكر بخلوده بصورةٍ مستمرّة. أي، بالنسبة لنا، وببساطة، أن يفكر بالقوّة ـ الحدّ لعمله وفعله فيما هو يحيا. يحيا الكاتب ويموت ويمارس البقاء في توقيعه. ما يأتي بعد ذلك لا يعنيه. الخلود يعود دائماً الى الأموات.

ولٰكنْ سأتحدث، باديء بدءٍ، عن مشروع شخصي لسيناريو فيلم لم يرَ النور. وإذا كنت أُذكرّ هنا بهذا المشرّوع، فلأن السيناريو المذكور كان سيتخذ الارض الاسبانية مجال كتابة ومتخيَّل. مشروع هذا الفيلم مبنيّ على اساس الرقم «ثلاثة». حكاية امرأة كانت ستعيش ثلاث علاقات غرامية متتابعة. كنا سنراها منذ بداية الفيلم وهي تجتاز، تحت المطر، الحدود «الفرنسية ـ الاسبانية»، في مدينة «أونداي». وفيما هي تقطع الطريق الى اسبانيا، حيث كانت ستفقد علاقتها الغرامية الثانية تكون الصورة قد قامت بالتذكير، عن طريق «الفلاش ـ باك»، بعلاقتها الأولى التي حصلت في فرنسا. تتشابك بعد ذلك خيوط الحكاية، حتى الوصول الى المغرب، حيث ستتواصل المغامرة على النحو الأبهى. تجوابٌ يدلّ، هنا، لدى هذه المرأة، على انجذاب خاص الى الاجانب. إن «خريطة» الرغبة العاشقة هذه هي ما كان يريد هذا الفيلم ان يريه. على هذه الشاكلة، بحيث أن إسبانيا، ما سميّته بهذا الاسم في الفيلم ـ تشكل الطرف الثالث بين فرنسا

والمغرب.

ولكن لنعُدْ إلى ذلك «القلب البلاغيّ» الذي يميّز منطق الصدمة. إنّ ما يشكل قوّة «المنسيّ» بين العرب والاسبان ليس هو هذه التذكرة بخسارةٍ، أو «بفردوسٍ مفقود» (وهذه هي التسمية التي يمنحها العرب للاندلس)، بقدر ما هو كامن في النتائج، غير المفكّر بها، للصدمة، والتي لا تكفّ عن المعاودة، هنا، واليوم بالذات.

أن تكون ذاكرة العرب قد عكفت، منذ قرون، على إعادة بناء هذا الفردوس المزعوم، فليس ثمة في نظرنا نحن من جديد بالنسبةِ لغناء العرب الشعريّ. منذ أساسه البدويّ في «المعلّقة» وهذا الغناء عبارة عن حنينٍ، وصفٍ مأسور للأطلال، لأثر الخطى على الرمل، ولفقدان المحبوب. كما لو أن إسبانيا، من قبل أن يخسرها العرب، ومن قبل أن تكون ابنة الميلانخوليا «الكآبة السوداوية» والشكوى، كانت هي مكتوبة من قبلُ في هذا الشعر ما قبل الاسلاميّ، في هذه المراثي الصحراوية، وهذا العروض البسيط، الجاذب، الصّعب. الميلانخوليا هي غناء غير المنسيّ وما لا يمكن نسيانه. بهذا المعنى، فإسبانيا هي ايضاً اسم آخر لهذا الانخطاف بتلك الذكرى.

وما من جديد في أن يتقهقر الأدب الى أَمْثَلَة هذا الفردوس المفقود: سيلزم (وذلك واجبٌ للكتابة والفكر) غناء آخر، آتٍ مّما وراء الصدمة، من اجل إنعاش وتحويل ديمومة هذه المساجد المحوّلة الى كنائس، وهذه الواجهات الفسيفسائية وكل هذه الأبنية الباذخة والمخطوطات المُحوَّلة، وسط تألّقها نفسه، الى مومياءاتٍ ساكنة. بعد المأتم، إسبانيا الحاليّة هي ما يجدر أن نلاقيه في جدّته والعجيب من أشيائه.

أتذكّر: في كل رقعةٍ اجتزتها من الأرض الاسبانية، كنت احسّ بأرضٍ ثانية تحملني. ولكن هذه الأرض ليست، إجمالاً، لأحَد. تحمل هيَ مَنْ يخفّ إليها. وهناك على الاقلّ اسبانيتان اثنتان: إسبانيا الازلية، شبه الجزيرة هذه التي تتقاطع عندها البحار والقارات، وإسبانيا الاخرى - اسبانيانا نحن ايضاً - التي نحتها التاريخ في مُخيّلنا. هذه الثنائية، او بالأحرى هذه التعدديّة للتاريخ والثقافة واللغة، هي التي صنعت الاسم الجميل لهذه البلاد. إنه أشبه ما يكون بسرٍّ لا يمنح نفسه الاّ لمن يعمل على اكتناهه عبر الحبّ. وثمة بين واهب الحب ومتلقّيه رسالة «جُرْحيّة» تتنقّل، وهي لم تكفّ، منذ اللحظات الكبرى لهذا التاريخ، عن ممارسة حدادها الخاص، وعن الرجوع الى موتاها - وعائديها. ولكننا نعود اليوم بنحوٍ آخر الى اسبانيا اصبحت عالمية منذ قرون، وبات مصيرها يلزمنا بفكرٍ مُوازٍ من شأنه ان يتواصل في ما وراء الشواهد والانقاض وعبادة المتبقّيات. إسبانيا هذه هي أيضا إسم أمريكا اللاتينية. وهذا مّما يمنح لعلاقتنا بعداً أكثر شمولية واكثر جدارةً بفكر كونيّ.

هكذا اصبحتْ إسبانيا تُمثّل لنا، بعد الهزيمة، تجربة جمالية، أو ذات طرافةٍ علمية، بعد أن مثلت لنا، لزمن طويل، تجربة تاريخية. علّمتْ هذه التجربة التاريخية العرب كيف يقيسون انفسهم قياساً للآخر، وأن يعرفوه ويجهلوه في الحركة ذاتها القائمة على التملّك والفقد في الوقت نفسه. إنها أوصلت الى حدودها القصوى القدرة الكليّة لمسلمي الغرب في تلك الحقبة.

ولكنّنا، نحن الفنانين الذين ربّما جئنا بعد فوات الاوان (بالنسبة لتلك الحقبة، على الاقلّ)، ربّما كان بمقدورنا ان نجرّب في نصوصنا، مثلاً، نوعاً من نفي الذاكرة، وتفكيراً معيّناً بالهزيمة والحداد والموت.

اسبانيا، مختبراً لمتخيّلنا؟ نعم، ولكنْ مجسّداً في الجسد الحيّ لهذه البلاد الجميلة. لا يمكن لنا أن نكتب، في هذه الحالة، الاّ للميلانخوليا وفي ما ورائها، وللحنين وفي ما ورائه. لا يمكن لنا أن نكتب الاّ بعد وقوع احداث لم يكن مفرّ منها، سواءاً كانت فعلية، أم مُعاداً تشكيلها في نصوصنا نجيء الى إسبانيا، ونعود إليها، وفي ذلك متعتنا.

نعود الى ماضٍ لا يزال حيّاً، الى جانبٍ من انفسنا، والى غرابة ماضينا. أن نأتي، أن نعود، ها هو التقطيع «الشعريّ»، ها هي متعة النصّ. خطوة الرقص التي تُنَغّم كل رغبة. هذه الرغبة، يمكن لنا الاحتفال بها في لقاءٍ جديد، إذا كانت الكتابة هي أن يهزّل عجيب الاشياء، ذلك العجيب الذي يطالب، لهذا الباعث نفسه، بحصّته من الغيد: قصيدة منبثقة من كل نَسَب رمزيّ. على انه احتفال سبقهُ عملٌ سرّي، وتلقينٌ مشترك بخصوص كلّ ما يظل حيّاً، وما يبقى لدى طرفٍ ولدى الطرف الآخر، وكما وَهَب أوديب الشيخ سرّ نسبه الرمزيّ الى ملك اجنبي، فنحن مدعوّون الى التصالح مع أولئك الأموات الرائعين الذي يسقون، إذا صحّ التعبير، قلبَنا الغريب في هذه البلاد.

الحال، ان اسم إسبانيا ـ الاندلس خصوصاً ـ إنما يعود الى ما يدعوه العرب بـ «التراث» ـ وهو هنا موروث ثقافيّ ولكنه ايضاً دينيّ. ذلك ان التراث هو عبادة المتبقّيات التي يتركها لنا الموتى. ومن هذا الحداد تتغذّى الميلانخوليا ـ في انفصالها عن الكيان المفقود، وعن الأرض المفقودة. وشأن الشاعر ما قبل ـ الاسلاميّ فالكيان الذي يعيش الحداد إنما يتّشح، حينئذ، بكبرياء رثائية لا تمثل شيئاً آخر سوى الرفض ومحاولة كبت الهزيمة والفقدان والانفصال وعمل الموت، هذا العمل الذي يُبقي علينا داخل إلزام العيش والموت والبقاء في حلقة التحوّلات.

الصدمة؟ القلب البلاغيّ الذي تمارسهُ الصدمة؟ هذا القلبُ هو عدم التساوق الناشيء عن انقطاعين: هزيمة العرب، وانقطاع اسبانيا الكاثوليكية عن تواصلها التاريخي والثقافي. ونحن نعيش، بصورة أو بأخرى، على آثار هذه الحرب.

لا أريد ان أعود الى السجال الذي قام بين الاسبان انفسهم لمعرفة ما إذا كان العرب شكّلوا كارثة حملت إلى الهوية الاسبانية التخلّع والموت، أم لا. ما أريد التوكيد عليه، هو أن هوية شعبٍ، أيّ شعب، هي حرب قائمة حول الاسم والموضع (الترابيّ والحدوديّ) وحول الوحدة. حسناً. إنّ المتماهي ممزّق، مشطور، ويعيش حرباً دائمة ضدّ وهم كليته وتوحّده. ومثل شجرة تتبع دورتها الطبيعية، فلا تكون بلاداً متماهية مع نفسها الاّ في حركة تحولاتها، حيث تكبت هي في ذاتها الأطوار المتعاقبة لنشوئها. إنها تكبر وتدوم عبر نسيان أُسُسها. وقد أصبح العرب وجوداً سرياً مخبأ في وعي الانسان وفي لاوعيهم. ما العمل مع هذه الرسالة الميتة، خصوصاً حينما تلحّ في عودتها؟ بهذا المعنى، أعود أنا مثل حيٍ ميت، وعائد مما وراء الصدمة. لا أعود الى هذه الحديقة الاندلسية الغنّاء، الى كلّ هذه الزينة من الأبنية والمخطوطات، من أجل رؤية إغرابية لماضٍ مقبور، وإنما الى إسبانيا باعتبارها سؤالاً للفكر والفنّ.

سؤالٌ، هنا، حولَ الصدم وآثارها الحاليّة. إن مسألة الانكار التي أتحدث عنها تستهدف التدمير المتخيّل للآخر، ومحوه. وهو سياق، يقود، بنحو أو بآخر، الى تدمير ذاتي، والى ضربٍ من الانشراخ في تكامل ذلك الذي يُنكر. فمن جهة، يتوهم الانكار القدرة على محو آثار هذا التدمير المتخيّل، ومن جهة

ثانية، فالميلانخوليا تحيا من هذه الجذور بالذات، لأنها عمل غير مكتملٍ للحداد والانفصال. مَنْ عشقوا يعزفون هذا الضيِّق المُعذِّب.

وهكذا، فالموقف الافكاريّ يتوهم القدرة على تحويل المهانة والكبرياء المجروحة الى صفاء جديد للكينونة، كما لو أن الآخر الذي قَهرنا وأذلّنا لم يوجد أبداً، أو لن يكون له أبداً أن يوجد. الحال، إن هذا القاهر الذي عرفناه يصبح داخلياً (بالنسبة لنا)، ويتحول الى خصمٍ جوّاني يطالب بمكانهِ في ذاكرتنا. وهو، في كل الأحوال، يجد هذا المكان في قلب الافكار، وفي قلب العمى المرافق له والذي لا مفرّ منه. فاذا لم أكن اراك وجهاً لوجه، فما يمكن يا ترى ان اقبض في نظرتك إنْ لم يكن على شبح من ذاتي، والذي لا يفتأ يؤرّقني؟.

ولكن باعتبارها صيغة معارضة لسلطة المنتصر، فان هذه المهانة التي تسقي الافكار، تتمتع بينابيعها الخاصة في التذكر وفي التحوّل عبر الزمن. ولأنها متعذرة على النسيان، فهي لا يمكن لها أن تتحول الى مادة لقوى انبعاثٍ جديدة أو الى سمّ لا يمكن استئصاله. هذا السمّ، هو ما يدعوه الفلاسفة وعلماء النفس بـ «الضغينة»، وإن الضغينة، التي تتمتع بقدرة خارقة على العماء بازاء الذات وبازاء الآخر، إنما تغذّي تدميراً وهمياً، خارقاً هو الآخر، للخصم أو لذلك العدوّ الجوّاني. إنها تبقي على الصدمة في بُعدها الذي هو مولّد للموت اساساً.

لا أفكر هنا بتصفية «الموريينّ» [عرب الشمال الافريقي]، التي كانت احدى القوى الاساسية لنظام التفتيش، وإنما بالانكار الحاصل لكل عروبةٍ لاسبانيا. إن هذا ـ وإن كان الأمران غير قابلين للمقارنة حقاً ـ كما لو كنت، انا الخارج من وضعية المستعمر «بفتح الميم» القديم، والذي لم أنته بعد من الخروج من هذه الوضعية، كما لو كنتُ أريد أن أن اصفّي في داخلي كل أثر للفرنسية التي تشكل جزءاً من تاريخي ومن كينونتي. هل أُنكِر؟ إنني أنكر الآخر في سلطته وفي قوّته الكلية المسلّطة على إرادتي الذاتية، من خلالِ نقلة وهميّة في مملكة الموت. أنكر تمكّنه الذي لا أستطيع أن ابلغه وأن أقلبه في الضغينة إلّا من خلال تدميرٍ ذاتيّ متشنّج. أريد موت الآخر ولا استطيعه، ولأنني أموت من عدم استطاعتي، فأنا اتخيّل موته في موتي. هذه الشاكلة من الضغينة تتضمن طاقة متراكمة طوال قرون، وهي يمكن لها ان تتفجر، عند المناسبة، في العنصرية ـ ما ندعوه بالعنصرية ـ وفي الرعب الفاشيّ. وبهذا الصدد، لم يكن من قبيل الصدفة أن الفاشية تمدّ جذورها في ميثولوجيا أو أوالية من طبيعة «تفتيشية». وفي حالة اسبانيا، يمكن أن نطرح فكرة أن نظام التفتيش كان مُقاماً من قبل، ومجرّبا بنحو ممتاز، في الملاحقة الضارية للموريينّ. لكن ليس هذا تاريخكم وحدكم، انتم الاسبان، بل هو تاريخنا نحن ايضاً، في حدود كون التقهقر الى صفاء جوهريّ مزعوم هو ما يندلع اليوم في العالم الاسلامي.

ليس الانكار، إذن، مجرّد سياق نفسيّ بسيط، بل هو طاقة جماعية تبقي على جماعة مصمّمة داخل عنفها النازع الى ابعاد الآخر، الى إنكاره، والى تدميره. الّا أنني ربّما تسرّعت في طرق موضوع العنف. دعونا نحاول التفكير بنحو آخر، مواصلين في الوقت نفسه سلسلة البدائل التي طرحناها بالتدريج.

تعلمون مثلاً أنه تُدعى في القانون «إنكار الكتابة»، هذه العملية المتمثلة بـ «**رفض أحد الأطراف الاقرار بأنه صاحب نصٍّ مكتوب أو الموقّع على تصريحٍ موقّعٍ، منسوبَيْن إليه**» (قاموس «روبير»). وبنحو

اكثر تصميمًا، فنحن نحدّد بهذا الانكار التدمير الخيالي الذي يقوم به إنسان لشجرة أنسابه الرمزية. إذ كما لا نستطيع إنكار تقطّع تاريخ إسبانيا، لا نستطيع، بالنحو ذاته، ان نمحوَ، بأيّ شكل من الأشكال، التواصل الذي لا يمنح فقط للذاكرة العربية مكاناً في جميع الميادين (الاسبانية) من العادات الى الفنون فاللغة، بل قد أمضي الى حدّ القول أنه يشكل (بين إسبانيا والعرب) حلقة غير ممكنة الفصم لِبُنوّةٍ رمزيّة.
من هنا يمكن ان نتجاوز كلا اطروحتي أميريكو كاسترو Americo Castron ، وسانجيث ألبورنوث Sanchez Al Bornoz ، والتفكير باستراتيجية اكثر جذرية واكثر عدوانية على جميع المستويات، أقصد استراتيجية فكر يقيم في ما وراء الصدمة وفي ما وراء الضغينة والانكار. أن نفكر بفرصتنا، هذا ما هو معطى لنا اليوم. فرصتنا في لقاء جديد، ومختلف بالضرورة، ينبغي علينا التفكير به سياسياً واقتصادياً وثقافياً. وستتمثل هذه الفرصة باسلوب معين في صياغة التعينّات الحالية التي تربط بيننا، في التاريخ والثقافة وعلاقات القوة والجغراسيّة. نعم، سيمكننا الكلام عن كتابة جغراسيّة تنقطع عن الرؤية الفولكلورية والمناحة السوداوية. كتابة تبين عن عمقها الاسطوري القائم من وراء وجودنا المشترك، كما لو كان على هذا اللقاء أن يعيد كتابة نفسه على صفحات طرس (يمكّن من الكتابة والنحو) أشبه برسالة قيد الانتظار. ولكنني سأرجع في مكان آخر الى هذه القصة ما بين ـ الثقافة وما بين ـ الأدبية، والتي هي مسألة مستقبلٍ بالنسبة للنص الحديث، مهما كان ومن أين أتى. إنها قصةُ العالمية المتحوّلة.

إنكار كتابة؟ نعم، لقد استدارت اسبانيا بنحو جذري صوب أوروبا والمغامرة الامريكية الكبيرة، بدون أن تتعهد، مباشرة، بقسم أعظم هذا التراث المكتنز بالعلوم والفنون. قطيعة كانت ضرورية، بلا شك، ولكن الصمت كان صانعاً للموت. ما هَمَّ إذا كان الاستشراق يكشف بحصافة، هنا وهناك، عن تأثير عربيّ يحوّم عليه إنكار واسع. إن الاساسيّ هو أن الحرب «التفتيشية» والصمت، وشعوراً معيّناً بالعار أو الكبرياء غير الواعية، هم الذين سادوا وتغلبوا عى دقة الفكر وعلى صرامته.

هذه الحالة عززتْها صدمة أخرى، بعد ذلك. صدمة استعمار العالم العربيّ. تاريخ عكسي، والتفاف للصدمة على ذا تها، نوعاً ما. وتهمّنا حالة استعمار المغرب بوجه خاص، لأنه منذ ذلك الوقت قام حاجز حديديّ بين هذه البلاد واسبانيا. على الصعيد الأدبيّ، نشهد ازدهار الفولكلورية والغرائبيّة، سواء أفي الفضاء أو في الزمن. عودة الى عالم الفروسية الخيالي، تدعمه المراثي الحنينيّة والسوداوية. وسواء كان ذلك من جانب العرب أم الاسبان، فهذه العودة لا تفعل سوى اعادة انتاج أوالية الكبت والنسيان. ليس لدينا الوقت، ولا الوسائل اللازمة، لدراسة هذه النزعة الفولكلورية، ومحتواها وتطوّرها. ولكن يكفي أن نلاحظ أن هذه الفترة التي لا تزال تستدعي التحليل، كانت تحمل في داخلها حركة تحوّل. الاستشراق، مثلا. فبتجاوزه أوهام الفولكلورية، فتح الاستشراق طريقاً الى تجربةَ كتابةٍ وتفكر. وبقدر ما حاول ما سينيون Massignon بالرغم من الحدود الكبيرة التي حدّت منه، وبالرغم من تمركزه الاوروبيّ، أن يوضح العلاقة بين التصوّف والكتابة، وهذا ما لم يكن التراث الباطنيّ المتفقّه، سواء الاسلامي او العبريّ أو المسيحيّ، جاهلاً به، رسم آسين بالاثيوس Asin Palacios ، من ناحيته، سلسلة نَسَبيّة متكاملة لفكر الماضي العربي ـ الاسباني. لنحيّي، هنا، هذا المفكّر الكبير، بالرغم من دوغماتيّته المسيحيّة.

مع هذا، فاذا ما نحن عاينّا الفترة الحالية ـ فسنجد أن اسبانيا لم تعاود الظهور في الأدب العربي من

خلال اسبانيا نفسها، وإنما من خلال أمريكا اللاتينية. إسبانيا الثانية هذه، باعتبارها مجالاً هائلاً للكتابة، هي التي سقتْ إلهامنا. بلعبةٍ مع الحكاية الاسطورية العربية، أدخل بورخس Borges التراث العربيّ في الأدب العالميّ، بسرية تامة وكما لو لم يفعل شيئاً. بفضل قصته «حكاية العار»، اكتشفت أنا هذه الشخصية المدهشة، شخصية «المُقنّع»، الذي دعاه هو بـ «النبيّ المحجّب»، والذي استوحيتُ منه مسرحية نُشرتْ بنفس العنوان. إلاّ أن ليثاماليما Lezama Lima ، وإن كان بعض نصوصه لم يترجم «الى الفرنسية» حتى الآن، هو الكاتب الذي أيقظ فيّ، أكثر من أيّ كاتب أمريكي ـ لاتيني آخر، عمقاً اسطورياً كاملاً ستكون للقصة الحديثة مصلحة كبيرة في بثّهِ في حلقة تحوّلاتها.

وهكذا، فاسبانيا هي سؤال للكتابة، يشكل جزءاً لا يتجزأ من حكاية بين ـ قاريّة، وبين ـ نصيّة. لا تعود اسبانيا الى نفسها، ولا تعود الى أحد. إنها في مكان آخر، حيث تجبرنا تجربة العيش والموت والبقاء في ما وراء الصدمة، على الدخول في عالمية القصة الحديثة. إن اللغات والآداب القومية تشهد الان ضعفاً وتضاؤلاً كبيرين. الشعراء، الذين هم مَنْ يسهر على فجر القول، هم وحدهم الذين لا يزالون قادرين على النضال ضدّ هذا التمحّل، وخصوصاً على تحويله داخل قصة اللغة وهجرتها الكونية.

هل تراني حلمت؟ إنني افكر بطفولتي، وأول كلمة إسبانية أتذكر انني تعلمتها هي Playa (شاطيء)، التي تظل مرتبطة بشاطيء مدينتي ـ الأم، التي كان احتلّها البرتغاليون أيضاً. وذلك كما لو أن هذه الكلمة، التي تستدعي الغرباء وتقذف بهم الى مصيرهم، كانت هي هذه الموجة المجازيّة التي تؤسس بالنسبة لي اللغة الاسبانية، وتغطّيها.

لغة ـ طُرْس ـ وعلى هذا الطرس تستعيد قصّتي الاخيرة «عشق اللّسانين» ـ وليس هذا محض صدفة ـ الرنين الخياليّ نفسه. أُوضِح. فهذا الكتاب، الذي هو عبارة عن رواح ومجيء بين الحبّ واللغة والأوقيانوس، يختتم القسم الأول منه بقصيدة ـ أغنية مثبّتة بكاملها بالاسبانية: Punto y raya (النقطة والخط) لكارلوس نونييث

هل تراني حلمت مرةً أخرى؟ لماذا، وأنا اكتب هذه المداخلة التي أقرأها عليكم الان، كنت مسكوناً بأصوات «السايتا» (*)، وبهدير طبولها؟ من اين يجيئني هذا الوخز؟ ربّما كان يلزمنا الكتابة بتداعيات الذاكرة وبانحلال تداعياتها. وذلك ليس بفعل خوفٍ معيّن، الخوف من الموت، مثلاً، أو من الجنون. وإنما من أجل كلمة «نعم» تكون أبدية، وبها نُجيب على الرسالة المنتظرة «بكسر الظاء»، مهما كان أفق انطلاقها الى اليد الصديقة التي تجتذبها.

٣٠ مايو (مايس) ١٩٨٤، بساعة
واحدة قبل الكسوف الشمسي.
(قصة تتبع في كتاب قيد الكتابة)

(*): La Saeta : نوع من الأغاني الدينية القصيرة، التي تنشد في «العيد المقدّس» في الجانب الاندلسيّ من إسبانيا (المترجم).

رطانة في ليلة عيد القديس يوحنا

خوليان ريوس

□ *فرغتُ للتوّ من قراءة هذه الرواية: **Algarabia** («رطانة»[١]) التي تتضمن، كما تعلم، صوت المفردة العَربية. رطانة بالنسبة للاذن الاسبانية، ولكن، فوق ذلك، ومن بين اشياء اخرى عديدة، فهذا النص هو نشيد اجلال لهذا الجانب من اللغة الذي يمكن له، بفعل اصله نفسه، ان يمثل «لهجة» حقيقية: لغة عربية داخل الاسبانية الراهنة. هذه السيولة الصوتية وهذه الخفّة اللفظية تحيلان هنا الى الذاكرات الايروسية. ومن هاتين اللغتين تتصاعد هذه القصيدة كما لو من الكلام الباطن للغتنا: غرابتها وجمالها الخاصان، وهذه المناطق الـمُرنّة التي تتخفى على علـيّ ـ بابوات العالم وعلى لغوه الجميل[٢]. كيف وصلت الى هذا الغناء المنفرد للمنارات؟*

□ على ايقاع عصاي، او، بالاحرى، على ايقاع ابن بطوطة[٣]. واذا ما وضعنا نوادر السفر هذه جانباً فربما استطعنا البدء بوضع رواية «الغرابيا» في السياق «البابليّ»لروايتي المتعددة الاجزاء «اليرقة» **Larva** . ان هذا الجزء الاول، اليرقانـيّ، الذي منحته عنوان «بابل ليلة عيد القديس يوحنا»، تدور احداثه في مدينة لندن، اثناء ليلة العيد المذكور، في «**جنون ليلة الصيف**[٤]» هذه، وفي حفلة هذيانية تساهم فيها جميع شخصيات اليرقة تقريباً. ولانها جميعها غريبة في لندن، فان كل واحدة منها ستطرح العملة، الزائفة أحياناً، عملة لغتها ـ الام، بطل الرواية، ميلالياس **Milalias** ، بتحويلها لمصلحته الخاصة الى كلمات حقيقية، من لغته الاصلية. وهكذا، فهذه الموجة البابلية تمر دائماً من خلال مصفى اللغة الاسبانية. وبمرورها في متاهة اذن الشخصية الرئيسية، تتحول هذه الكلمات الآتية الى لغات عديدة، حتى من اليابانية والفلندية والتشيكية، وغيرها، الى كلمات اسبانية. والعكس يحدث ايضاً. اذ تنقلب الكلمات الاسبانية، احياناً، او تترجم، الى لغات اخرى، بفعل تماثل صوتي. فمثلاً، حين يحمل جنديٌّ خبزاً محمّصاً، بينوشياً[٥] حقاً لفرط تشبّعه بالفلفل الحار **Por chile** ، يستشيط ايطالي غضباً لانه فهم: **Porcile** ، التي تعني بالايطالية «حظيرة خنازير». ففي هذه الحفلة التنكرية، تتنكر الكلمات هي ايضاً. ان هذه الحبكة البابلية تمكننا من رؤية ان كل لغة، بما فيها الاسبانية «البسيطة والمحصنة» كما كان سيعبرّ بورخس، يمكن لها ان تصبح جميع اللغـات. وهذا ما سيمكّن احدى الشخصيات من ان تصرخ في لحظة حماس: «وسوف تتحدث جميع اللغات عن لغتي». ولكن هذه الاسبانية انما تبين هنا عن طابعها المولّد و«خلاسيّتها» الاصلية. وكان من

المنطقي، في هذه المعزوفة الاوركسترالية التي تصدح فيها بالاسبانية اصوات عديدة، ان يكرس قسم اعظم منها الى ماضينا اللغوي. وما من شك في ان العربية تمثل عنصراً جوهرياً من عناصر هذا الماضي. ومن اجل تبيين هذه الحقيقة ـ وخصوصاً من اجل تثبيتها في الاذهان ـ كتبت هذا الجزء من رواية بكلمات عربية الاصل. لا شك في ان هناك كلمات لا يزال علماء فقه اللغة يخوضون سجالاً حاداً فيما بينهم، لتحديد ما اذا كانت عربية، من الوجهة الاشتقاقية، ام لا. ولكن هناك جانباً خدّاعاً في كل مبحث اشتقاقي. وما همّني انا هو ان هذه الكلمات، سواء اكانت عربية بصورة لا تتقبل النقاش ام لا، طبعت اللغة بميسمها الخاص لفترة معينة، باعتبارها كلمات «عربية». لذلك، فهذه الكلمات قائمة في نصيّ، بمعزل عن الخلاف القائم بخصوصها، بين معجم كوروميناس Corominas مثلاً ومعجم الاكاديمية الاسبانية.

□ *هلّا حدّثتنا عن المعيار او المعيار النصيّ لـ «الغرابيا»، وكذلك عن الصعوبات التي واجهها هذا المشروع؟*

□ لقد واجهت صعوبات كثيرة حين تهيأت لكتابة نص يوظف إسهامة العربية في لغتنا. سأقول، دفعة واحدة، انه لم يكن امامي سوى صعوبات. كيف يمكن كتابة فصل، طويل نسبياً، لا يستخدم الا كلمات عربية الاصل؟ لقد اضطررت في البداية الى وضع ما يشبه قاموساً للكلمات الاسبانية المأخوذة من العربية. ثم عمدت الى الانتقاء بين الكلمات، فاخذت تلك التي تخدم روايتي، وابعدت الكلمات التي اصبحت عتيقة، او خارج الاستعمال، او المرتبطة بمهن وحقول اختصاص معينة لا تمس موضوع الرواية بصلة. كان المرام هو تعريب النص، دون ان يقود ذلك الى جعله يبدو غير مفهوم، كما لو كان مكتوباً بلغة اخرى، الصينية مثلاً. كان يجب، خصوصاً، التوصّل الى جعل هذه الكلمات لا تجتمع في النص بصورة عابثة، بلا سياق ولا هدف، بل تتكيف مع مخطط الحبكة التي اخترتها منذ البداية. ومع ذلك، عليّ ان انوّه، اجلالاً للحقيقة ولقوة الكلمات، الى ان هذه الكلمات كانت تدخل احياناً في تنويعات، بل وحتى تفجر حكايات ما كانت متوقعة. وكان عمل التجميع هذا اشبه بعملية «ترصيع». وقد واجهت اثناء الاشتغال على النص نوعين من الصعوبات: يتحدد الاول بمقولة فتغنشتاين Wittgenstein الشهيرة: «**حدود لغتي هي حدود عالمي**»، وكانت حدود اللغة هنا ضيّقة الى حدّ كبير، إذْ كان عليّ ان اتقيّد ببضع مئات من المفردات. وكان على هذه المفردات ان تتشكل وتنتظم كما في التنويعات الموسيقية او لعبة المشكال (الكاليدوسكوب)[٦]، حتى توفّر احساساً بتنوع كبير. احياناً، كانت لعبة الدوالّ تمكنني من التلميح الى مدلولات كانت ممنوعة عليّ لدواعٍ اشتقاقية. اما النمط الثاني من الصعوبات، وهو طريفٌ حقاً[٧]، فيتمثل في أنني وجدتني مدفوعاً الى ممارسة ضرب من الغموض والغرابة، ليس لدوافع شعرية محض وانما بفعل عامل أقوى: ضرورة توسيع الحدود الضيقة للغتي. لم اكن اقدر ان أسمّي قطة «قطة» حين كانت الحاجة تدعو الى ذلك. و حين كنت اريد وصف مشهد بحري مثلاً (وهذا المقطع متأثر الى درجة بعيدة برؤية سندباديّة مهلوسة او باعثة على الهلوسة، فقد كان السندباد البحري القناع الرئيسي الذي تحمله الشخصية الرئيسية) لم اكن قادراً على استخدام كلمة «بحر» الاسبانية Mar . كان البحر يتحول لديّ في هذه الحالة، مختلطاً بهدير الامواج، الى «بساط نيليّ بحواشٍ من السّوسَن». وإذن، فقد حصلت هذه المجازية الدائمة لفرط ما كنت مجبراً على تقطيع حدود لغتي وبسطها، لوصف الاشياء التي لم يكن من الممكن قولها بنحو مباشر، وانما من خلال التسميات الاستعارية فحسب. اضف الى ذلك انني، في هذا

العمل «الترصيعي»، كان يهمني ايضاً أن أدخل جملة من التلميحات الثقافية الكبيرة التنوّع، التي تشير الى تاريخنا الثقافي، وتعكس الافكار المتسلطة والماضي والتشكل الثقافي للشخوص. وتذهب هذه التلميحات، المخفيّة بعناية بعض الاحيان، من بيت شهير لماجادو Machado الى اغنية شعبيّة او صورة فولكلورية اسبانية. كان يهمني كذلك ان أبينّ الانعكاس المرآتي المتبادل، والغمزات المتبادلة بين الشرق والغرب. واذا كنا في الماضي نقول ان لغة «يمكن لها ان تكون في الظاهر جميع اللغات الاخرى»، فيمكن اليوم ان نضيف ان ثقافة، أية ثقافة، يمكن لها هي ايضاً ان تكون جميع الثقافات الاخرى، بنحو او بآخر. وسيكون من المناسب حقاً ان نتعمق في الكشف عن «المشارق» التي في الغرب وعن «المغارب» التي في الشرق. وبخصوص لعبة المصادفات والتلاقيات هذه، يمكن ان اشير لك، مثلاً، الى ان بوتوم Bottom، بطل «حلم ليلة صيف»، يدخل بكل تلقيائية في «الغرابيا» يقوده الشاعر الصوفي العربي ابن الفريد. وطوال الرواية التي تقع احداثها في ليلة شبيهة بليلة عمل شكسبير، الشهير هذا، نرى سكيراً يحمل قناع حمارٍ وهو يظهر مراراً عدة متنكراً بزيّ «بوتوم». واذا كان الاخير يردد بخصوص حلمه الغريب في عمل شكسبير: «**عين انسان ابداً لم تسمع، اذنه لم تبصر، يداه ليستا قابلتين لان تذوقا، لسانه ان يتصور، قلبه ان يروي الحلم الذي ابصرته انا في منامي**»، فان هذا المزج للحواسّ يظهر مترجماً في احد مقاطع «الغرابيا» بتعابير ابن الفريد: «**تتحدث عيناي ويبصر لساني، تتحدث اذناي وتسمع كفّاي...**».

□ *ربما كانت تجدر الاشارة أيضاً الى أهمية الايروسية في هذا الجزء العربي من «اليرقة»، والى «شهوية» لغتها؟*

□ نعم، ربّما كان تلامُس مقاطع الالفاظ يسهّل هنا تلامس الاجساد. وهنا، يمتزج، في الحقيقة، العهر بالغنائية الخالصة، بل وحتى بما هو شعريّ فوق اللزوم، داخل انسجامات متعارضة باستمرار. من الجوازات الخلقية (الاباحات) الى الجوازات الشعرية، من دون تمهيد. وإننا نشهد في هذا النص حضوراً طاغياً تقريباً للشاعر العربي الاندلسي ابن قزمان(٨). ويرجع النص أيضاً الى نصوص غزلية عربية، وتقاليد إيروسية تُعدّ عربية. حتى الوصف الجسدي للشخصيات الانثوية يتطابق مع المثال الجماليّ للشعراء العرب. وفي الحفل التنكري الذي يقام في ليلة عيد القديس يوحنّا، التي هي أيضاً ليلة لدون خوان (دون جوان)، بما ان الاخير هو «يرقة» الشخصية الرئيسية (شكلها الاولي)، او قناعها الاساسيّ، نرى الى العلاقات الغرامية وهي تبدو كما لو كانت محكية بنحو استيهاميّ تقريباً. ونشهد في «الغرابيا» علاقات البطل الغرامية «الموريّة»، في لندن، خصوصاً لقاءه مع هذه الفتاة المغربية السخيّة التي سمّاها «زريدة»، ملمحاً بذلك، بنحو مزدوج، الى بطلة قصة مصورة من عهد الطفولة، والى بطل حكاية دون كيشوت عن «الأسير والحسناء زريدة» historia del cautivo Y de la bella Zeraida، ونرى كيف تمهّد هذه العلاقات الى انبثاق سلسلة من الذكريات المتعلقة بقراءات طفولية، خصوصاً قراءة «الف ليلة وليلة»، وكيف تنسج، في النهاية، شبكة من التداعيات تتضافر فيها القبسات الأدبية والأوصاف الشهوية والخيالات والتجارب... انه تشابك زخرفيّ كامل يتمازج فيه، بصورة عصية على الحل، كل من الشعري والشعبي وحتى ما هو خليع تماماً.

□ *زريدة هذه، التي هي عربية حسناء تذكّر بآناليبيا بلورابيل Ana Livia Plurabelle، تمثّل أيضاً الانوثة*

والبحث عن المرأة، في هذا القسم الايروسي الذي شكل الجانب الاكثر روائية في «الغرابيا». ما هي العلاقة بين *«يوميات كتبت في المخدع»*[٩]، باعتبارها قصة، وبين حقيقة ان اللعب على الالفاظ يحيلنا الى العربية؟

□ ان العنوان: *«يوميات كتبت في المخدع»* يمثل تقريظاً لاحد كتّابي المفضلين: سي شوناغون Sei Shonagon ، السيدة اليابانية المشهورة، التي عاشت في القرن الحادي عشر. منطقياً، كانت كلمة «مخدّة»، التي نقابلها في العنوان، جدّ مناسبة لمشهد عربي. «يوميات المخدة» هذه، التي شكلت نهاية الرواية، تتمتع خصوصاً بوظيفية سرديّة الى حدّ ما، وتمثل ما تدعونه، انتم علماء اللغة والنقاد، بـ «المرجع»، اي «الواقع» بعد وضعه بين قوسين، والذي يظهر وقد طبعه التحوّل والتحويل الادبي في المقاطع التي تحيل الى هذه اليوميات. في حالة «الغرابيا»، توضح «اليوميات» تلميحات وإيهامات عديدة، وتمكّن من ان نشخص تشخيصاً افضل اقنعة واحدة من ليالي الف ليلة. . .

□ *هناك مستوى اخر في «الغرابيا» بدا لي حاسماً، وهو قد حوّل النص الى قصيدة تقريباً. انه، بدهياً، مستوى اللعب الصوتي. . .*

□ بالطبع، فالجناس اللفظي مستخدم هنا بصورة دائمة. الجناس بمعناه الاكثر حرفية. لاحظ ان الكلمات العربية الاصل التي تبدأ بـ «أل»، تقود الى الجناس بصورة لا مفرّ منها تقريباً. ويجدر التوكيد هنا على ما يلي: فحين يجري الكلام على اهمية العربية، في لغتنا، هناك نزوع دائماً الى عدم الكلام الا على عدد الكلمات التي أورثتنا إياها العربية. إلاّ أن إسهام العربية في الاسبانية لم يتمّ من خلال الالفاظ فحسب، بل هو يتعلق باثراء الايقاع اللغويّ أيضاً. منحت العربية للاسبانية قوةً ايقاعية اكبر. بهذا المعنى، فالاسبانية، من بين جميع اللغات الرومانية، هي الاقرب الى الانجليزية (هذه اللغة القوية الايقاع هي الاخرى). ومن جهة ثانية، فاستعمال كلمات عربية الاصل في الرواية، دون غيرها، مكّن كلّ دالّ من الابانة عن دلالته العميقة ـ الصارخة[١٠]. ألا ترى ذلك؟ إنّ «الغرابيا»، من خلال طبيعتها الايقاعية، ومقاطعها التي تنتقل بسرعة من مقام الى مقام آخر، ومن خلال هذا التلوين للحظة الذي يجعلها تبدو شبه مستقلة، ربما لم تكن بعيدة عن «الشعرية» العربية. وعلى أية حال، فما تحاوله «الغرابيا» هو استعادة هذه الامكانات الايقاعية، دون الابتعاد عن الاسبانية، ذلك انها ربما كانت النص الاقل «بابلية» من بين اجزاء «البرقة». ان النصّ المركزي مكتوب بكامله بكلمات اسبانية هي من القِدَم احياناً بحيث انها تتحول الى ضرب من لغة اخرى «مُؤسْبَنَة»، بنحو ساخر.

□ *لغة آتية من اسبانيا الأوبريت والطبل؟*

□ قلْ بالاحرى من اسبانيا «الدفوف»، مثلما ترد عنه اشارة في «البرقة». ولكن الى جانب تفجير اللون المحلي او دفعه الى التفجّر داخل النص، فما همّني هو الافادة من الكلمات الموقّعة المتضمنة في هذه الكلمات: اي هذا الكنز اللفظي الكامل المقبور في المعاجم منذ زمن «الموريّين» تقريباً. وبالطبع كان هناك اللعب ايضاً. ان مصاعب البناء التي كان يطرحها نص مثل هذا نابعة من كونه شبيهاً بلعبة نحوية مضيّقة الحدود يتعينّ ان نكتب فيها نصاً أدبياً من دون استخدام حروف معيّنة. وهذا ما يقودنا الى هذه التعبيرات الـمُواربة والمجازات من النمط الذي تحدثنا عنه. وعلى اية حال، فالدرس المتعلق بالممارسة، الذي خرجت به من «الغرابيا»، هو ان على الكاتب ان يحاول توسيع حدود لغته. كان بطل «البرقة» مدعواً الى محاولة جعل

الصحن القشتالتيّ يصبح اكثر سعة. ان يصبح، كما نقول بالاسبانية: mas ancho (اكثر رحابة) أي: mas sancho (أكثر «سانجويّة»، نسبة الى «سانخو»، رفيق دون كيخوته في رواية ثرفانتس الشهيرة - المترجم). ان يصبح أكثر دونكخوتية، أيضاً. وربما كان ثرفانتس سيميل هو الآخر الى الادعاء يكون روايته، أو «الغرابيا» على الاقل، مترجمة عن العربية.

□ *إنه، اجمالاً، «انعداءٌ»، يلحق بالاسبانية من خلال هذا التراث الثقافي الباطن، الذي يتحول هنا الى عيد....*

□ الى حفلة سَمَر[11] يا ليت ذلك!.

أجرى الحوار خوليو أورتيغا

اشارات

(١): Algarbia مأخوذة من الكلمة العربية «غرابة»، فهي تحدد كل رطانة وكل كلام غريب لا يفهم. ومنها جاءت أيضاً، في الفرنسية، مفردة Charabia لتفيد المعنى نفسه. ولكنني سأحافظ طوال هذا النص على اللفظة الاسبانية لان المؤلف يخرج بها من معنى الرطانة الى معنى لهجة خاصة، او، بتعابير محاوره، الى «لغة عربية داخل الاسبانية الحاليّة» (المترجم).

(٢): يلعب على التجانس بين Ali Baba (علي بابا، وقد جمعه) و Bla Bla وتعني الثرثرة واللغو العابث (المترجم).

(٣): يلعب على الجناس بين اسم ابن بطوطة وبين «Batuta» وهي العود الذي يمسك به قائد الاوركسترا.

(٤): إشارة الى مسرحية شكسبير «حلم ليلة صيف»، التي سيعودان إليها في مكان آخر (المترجم).

(٥): يستعير اسم الديكتاتور الشيلي الجنرال بينوشيه لوصف لذاعة الرغيف المطعم بالفلفل الحار. وهناك ايضاً لعبة لفظية مزدوجة، على مفردة Chile التي تفيد بالاسبانية كلاً من الفلفل الحار واسم القطر الاميركي اللاتيني المذكور، وعلى المفردة الايطالية التي تتجانس معها لفظياً Porcile ، التي تفيد، كما نفهم في النص، «حظيرة خنازير» (المترجم).

(٦): آلة أنبوبية تحتوي على مرايا مركّزة بحيث ان الاشياء الصغيرة الملوّنة الموجودة معها في الانبوب تتحرك فتولّد رسوماً مختلفة الاشكال والالوان (المترجم).

(٧): استخدام تعبير «الغنغرة Gongorismo »، الذي نحته الاسبان من اسم شاعرهم الكبير غونغورا Gongora ، الذي كان معروفاً بغموض شعره وتعقّد اسلوبه (المترجم).

(٨): شاعر اندلسي زجّال من قرطبة (توفي في ١١٦٠)، اشتهر بإمام الزجالين. أطلق قصائده من قيود الشعر التقليدي واكره علماء اللغة على قبول الشعر الزجليّ والسكوت عنه (المترجم - نقلاً عن «المنجد»).

(٩): «Notas de la almohada» : ترجمتها الحرفية: «يوميات المخدّة»، ولاحظ المفردة العربية«مخدة» في اصل المفردة الاسبانية. (المترجم).

(١٠): استخدام تعبير « Significante jondo »، تلميحاً الى الـ «Canto jondo» (الغناء العميق) وهو نوع شهير من الغناء الاسباني الاندلسي، يتصف بتوتره وقوته الصارخة، لكأنه يخرج من صميم قلب مغنّية، ومن هنا جاءت التسمية (المترجم).

(١١): استخدمَ Zambra ، ويلاحظ في أصلها كلمة «سَمَر» العربية (المترجم).

خواطر من أجل عيد مئوي إسباني ـ عربي «١٤٩٢ ـ ١٩٩٢»

ميكيل ده إيسبالثا

لا تزال الظروف التاريخية التي تدعم موضوع هذه الاسهامة تتمتع ببعض الراهنيّة. ففي أقلّ من ثماني سنوات، ستحلّ الذكرى المئوية الخامسة لاستعادة غرناطة، آخر عاصمة عربية اسلامية في شبه الجزيرة الاسبانية. سوف يحتفل العرب والاسبان بهذه الذكرى ولكن ربّما بشيء من الخشية. الخشية من عودة جديدة لأساطير عدوانية بالية، أساطير ما تمكن دعوته بالنزعات القومية المحتربة، الانتقامية أو الطابعة بالاستلاب، مثل جميع الأساطير التي لا يتحكم بها الانسان بقدرٍ من العقلانية.

هدف هذه الاسهامة التي يقدّمها مثقف ومستعرب إسباني، هو اقتراح تحليل عقلانّي لبعض الأساطير المرتبطة بالعيد المئوي لاستعادة غرناطة. يجب تحليل هذه الأساطير وإصدار احكام معيارية بعد ذلك، من أجل معرفة ما يجب تطويره منها، وما يجب الحدّ منه ومحاربته، إذا ما أردنا تنمية العلاقات العربية ـ الاسبانية بنحو إيجابيّ، مع الخصائص «العلاجية» على الصعيدين الفكري والاجتماعي التي تتمتع بها هذه العلاقات.

عليّ أن أحدّد، باديء بدء، أنني سانظر الى المشكلة من وجهة نظر اسبانية في المستوى الأول. لا يتعلق الأمر هنا بأن نقول للعرب كيف عليهم أن يتعاملوا مع هذه المسألة في مجتمعاتهم العربية والاسلامية، مع أن هذا سيشكل موضوعاً شائقاً هو الآخر. إن الأمر يتعلق بطرق موضوع إسباني، أو إسباني ـ عربي، إذ يمكن لنا، فيما نفكر سوية، عرباً وإسباناً، في ندوة روندا هذه، ان نساهم في جعل هذا العيد المئوي يمثل إسهاماً إيجابياً في العلاقات بين الشعبين، وفي تحقيق معرفة أفضل للعلاقات التاريخية بين العرب والاسبان. ستتضمن هذه المداخلة، الموجزة بالضرورة، ثلاثة محاور:

١ ـ الأساطير السلبية المحيطة بالذكرى المئوية.

٢ ـ الأساطير الايجابية الراهنة، المحيطة بالعلاقات العربية ـ الاسبانية.

٣ ـ بعض المفهومات ـ المفاتيح التي ينبغي تصحيحها.

أساطير سلبية حول الذكرى المئوية:

الأسطورة الأولى التي يتعين رفضها، لأنها تستند الى مغالطة تاريخية وسياسية، هي تلك التي ترى

في ١٤٩٢ عام اكتمال الوحدة الاسبانية. وكانت حكومة اسبانية قريبة العهد، قد وضعت روزنامة وخصصت ملايين «البيزات» لاحياء الذكرى المئوية الخامسة لوحدة اسبانيا.

إن هنا خطأ من الوجهة التاريخية. فاستعادة غرناطة لم تُتم سياق توحيد إسبانيا الحالية، هذا التوحيد الذي يجب أن نرجعه الى ما بعد التاريخ المذكور بعشرين سنة، أي الى سنة ١٥١٥، حين قام فرديناند الثاني ملك الاراغون «باحتلال النافارا» الواقعة ادنى البيرينيس، وضمّها الى مملكة قشتالته التي كانت تتربع على عرشها ابنته حنّة الاولى.

وإن هنا خطأ سياسياً ايضاً. لأن وحدة اسبانيا، كما يتعيّن ان نفهمها الآن في ظل دولة ديموقراطية، لا تغنم شيئاً من الاستناد الى عمليات توحيد تاريخي مؤسسة على قوة القمع والاحتلال السياسي - العسكري، الذي تلا استعادة الاراضي الاسبانية من العرب. إنّ اسبانيا موحّدة كدولة ديموقراطية ومدعومة بحكومات مستقلة ذاتياً، يجب ان تجد اساسها الجوهري في الوفاق العام بين الاسبان، وفي رؤية مستقلة لمستقبلهم. ويمكن للاحتفال بذكرى معارك انتهت بالنصر او بالهزيمة - مثلما يقام بذلك رسمياً في «فالنسيا» او «كاتالونيا» - ان يقود بسهولة الى قيام مطاليب محتربة تذهب في اتجاه نفس النزوع المحترب والقمعيّ الذي عرفناه في ماضينا، نحن الاسبان. سيكون من الافضل نسيان وقائع الماضي العنفيّة، من مثل واقعة استعادة غرناطة، إذا اردنا تدعيم وحدة اسبانيا السياسية.

اسطورة أخرى ذات تأثير سلبيّ، هي هذه التي ترى في ١٤٩٢ سنة انتهاء سياق «اعادة الفتح». إن مفهوم «إعادة الفتح» La Reconquista، هو مفهوم قابل للنقد ومنتقد بشدّة في أيامنا، انطلاقاً من وجهات نظر متباينة. واعتقد انه يجب الاستمرار في انتقاده، حتى يصار الى تعليقه، والكفّ عن استخدامه في لغة الاسبان الحيّة. يجب إحالته الى مؤرخي الأفكار ،الذين سيقومون بدراسته كمفهوم كان شائعاً، ولكنه لم يعد قادراً على التعبير عن التاريخ الاسباني - العربي. سيكون من الممكن مقارنته بتعبير «الاصلاح»: فوحدهم العلماء والمختصون يعرفون معرفة دقيقة ما كان ينبغي اصلاحه في اسبانيا، في نهاية القرن التاسع عشر.

لا يمكن لنا في حدود هذا العرض الموجز ان نتوسع في تحليل الانتقادات الموجّهة لمصطلح، «إعادة الفتح». الذي يفتقر الى الدقة سواء من الناحية التاريخية أو السياسية. ما سنوصي به هو إقامة نقد شامل من شأنه ان يضع هذا المصطلح تحت طائلة شك شامل أيضاً، في ما يتعلق باستخدامه للتعبير عن السياقات التاريخية لما يسمّى بالعصر الوسيط من التاريخ الاسباني.

أساطير ايجابية راهنة حول العلاقات العربية - الاسبانية:

يمكن، بمناسبة العيد المئوي الخامسة لرجوع غرناطة، أن نعمل على تقوية بعض الاساطير الايجابية التي اثبتت فاعليتها كعوامل ايجابية للتقريب وزيادة التفاهم بين العرب والاسبان. وكشأن كل اسطورة، تحتوي هذه الاساطير على بعض المبالغة او تفتقر الى الدقة، وهذا ما يمكن تصحيحه من دون أن نرفع عن الاسطورة قوتها كعامل تعبئة ايجابي نجد آثاره واضحة في الاشارات المتكررة اليه في اللقاءات العربية - الاسبانية، إنْ في مجالات السياسة او الثقافة.

إن مثقفين من القرن الثامن عشر، متبوعين بجميع المؤرخين الاسبان حتى ايامنا، قد اعتبروا تاريخ الاندلس جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الاسباني، ورأوا في الامجاد الثقافية ـ الاندلسية امجاداً اسبانية، في العلم والادب والتقنية والمعمار والسياسة، الخ . . . هذا الاستدخال (لتاريخ الاندلس) في التاريخ الاسباني، نجده في مناطق عديدة من اسبانيا، خصوصاً الاندلس الحالية. ومع أن الاندلس الحالية لا تحتكر لنفسها التاريخ الاندلسي، اذ لا تمثل هي سوى الجزء الجنوبي من الاندلس «الاسلامية»، فانها تشكل التربة التي نمت فيها الحضارة الاندلسية بالنحو الاسطع والابهى. ويجب ان يتنامى هذا الاستدخال للعنصر العربي في التاريخ الاسباني، ولكن بمعرفة افضل وادقّ لتظاهراته وانجازاته المشخصة، وخصوصاً بوعي تام لاصالته بالقياس الى الواقع الاسباني الحالّي. والعرب متّفقون تماماً مع هذه الحقيقة، هم الذين يرون في تاريخ الاندلس جزءاً لا يتجزأ من تاريخهم ومن تاريخ الاسبان.

تقول اسطورة اخرى، أو اعتقاد سائد آخر، خلافاً لاسطورة «الاستعادة»، والاحتراب، بأنه لم تكن الحروب هي كلّ ما قام بين المسيحيين والعرب في اسبانيا. هذا الاعتقاد الذي من شأنه أن يثري العلاقات العربية ـ الاسبانية بعناصر غير عدوانية، كان سائدا من قبل في عدد كبير من الاغاني والقصائد، وكرّسه رجال أدب اسبان عظام، من الفونص العاشر الى ميغيل ده ثرفانتس. وفي القرنين التاسع عشر والعشرين، جاءت أمثلة اخرى حيّة لتثري معرفتنا بالعلاقات السلمية بين العرب والاسبان، في مجالات انفتاح وتفاهم عديدة. ويمكن للذكرى المئوية الخامسة أن تشكل، على جميع الاصعدة، مناسبة للتذكير بالجوانب المتعددة للعلاقات الطيبة بين العرب والاسبان، قبل سنة ١٤٩٢ او بعدها. حتى خروج المسلمين بين ١٦٠٩ ـ ١٦١٤، وحتى ايامنا. هنا أيضاً، يمكن ان نجد حقلَ تعاون متميّزاً بيننا وبين المثقفين العرب المعاصرين.

إن اسطورة التسامح والحياة المشتركة بين ابناء الثقافات الثلاث ـ وسيكون اكثر دقة القول ابناء الاديان الثلاثة: الاسلام والمسيحية واليهودية ـ عبر التاريخ القرو ـ وسطي لشبه الجزيرة الاسبانية، لا تزال تتمتع بجاذبية كبيرة لدى المسلمين ولدى مسيحيي إسبانيا ـ وهذا شيء جدّ ايجابي. لم يكن الواقع التاريخيّ متطابقاً مع هذه الرؤية السحّرية، كما لا يمكن الاخذ بهذه الحياة المشتركة نموذجاً (موديلاً) لحياة مجتمعاتنا الحديثة. ولكن اذا كانت هذه الأسطورة ستخدم في رفض النّزعات المتعصبة العدوانية، وفي تقديم تحيّة إجلال لحياة مشتركة عاشها أتباع معتقدات مختلفة، بما فيها المعتقدات غير الدينية، فلا شكّ في إيجابية هذه الاسطورة.

أخيراً، ودون ادّعاء بالاحاطة، يمكن ان نذكر اسطورة اخرى منتشرة في اسبانيا، ويعبر عنها بصيغ متباينة. وهي تتعلق بالرأي القائل ببقاء الكثير من المخلّفات العربية في اسبانيا بعامّة، وفي مناطق معيّنة بوجه خاص: ملامح تتعلق بالشخصية او بالبنية الجسمانية، أعياد وتقاليد، آثار معمارية وأنقاض ابنية، أسماء مواضع وطقوس للمائدة، الخ . . . ومع ان للتحليل النقديّ كلمته بخصوص الدقة التاريخية لبعض العناصر المنسوبة الى العرب، فإن هذه الأسطورة أو هذا الاعتقاد يمكن ان يشكل محرّكاً قوياً لأبحاث تاريخية، ويمكن تنميته على جميع الاصعدة، بمناسبة العيد المئويّ الخامس.

بعض المفهومات ـ المفاتيح التي ينبغي علينا ان نصحّحها:

وفي أول هذه خارطة شبه الجزيرة الاسبانية وحوض المتوسط بوجه عام. فما دامت الخرائط، سواء التاريخية، أو المدرسية أو المتعلقة بالاحوال الجوّية في التلفاز، تضع الشمال في الأعلى (وضع متفوق، افضل، سماويّ) والجنوب في الأسفل (وضع متدنّ، أسوأ، جهنميّ) فسيظل هناك، في أوروبا وفي اسبانيا، احتقار ما قبل واعٍ للعرب (وللأندلسيين). إن هذه الخرائط التي هي وريثة اعتقاد صوريّ يضع الخير في الأعلى والشرّ في الأسفل، إنما تبثّ رسالة غير واعية سيئة التأثير على العلاقات الاسبانية ـ العربية، وقد فكرت انا شخصياً بحلول عديدة مختلفة، لاعادة توزيع المناطق الجغرافية في الخرائط، بغية ابراز الطابع الشرقيّ للاندلس: وضع الشرق مثلاً في أعلى الخارطة كما كان يفعل جغرافيو القرون الوسطى. يجب، على أية حال، أن نقوم بشيء ما في هذا المضمار.

وهناك ايضاً اشياء كثيرة ينبغي القيام بها في مجال التاريخ. يجب إعمال تحقيب أفضل للتاريخ العربي في اسبانيا، وسنجد حينئذ ان ٩٠٠ سنة من الحضور الاسلامي في اسبانيا (٧١١ ـ ١٦١٤) لا يمكن اختزالها الى رسوم شديدة التبسيط، كما في تعبير «الاستعادة» الآنف الذكر. وذلك خصوصاً في ما يتعلق بالعلاقات السياسيّة والعسكرية بين المسلمين والمسحيين التي يمكن ان نوضّح كم كانت مختلفة، اختلافاً كبيراً، حسب الفترات الأربع التالية:

١ ـ **الفترة القرطبية** (من القرن الثامن الى القرن الحادي عشر الميلادي): النصارى معتبرون، من قبل المسلمين، رعيّة خليفة قرطبة، وهي كانت، رعيّة متمردة في الغالب.

٢ ـ **الفترة الطوائفيّة والطفيليّة** (القرن الحادي عشر): حروب شاملة بين جميع الاطراف. المهنة العسكرية مُربحة للنصارى ولدويلاتهم الصغيرة.

٣ ـ **الفترة العسكرية للكتل السياسية ـ الدينية** (من القرن الحادي عشر الى القرن الخامس عشر): كتل غريبة على شبه الجزيرة الاسبانية، الحملات الصليبية، والمصلحون المغاربة (المرابطون والموحّدون).

٤ ـ **فترة المخضرمين والموريّين** (من القرن الثاني عشر الى القرن السابع عشر): آخر مسلمي اسبانيا أو الأندلس ضحايا لرفض المسيحيين للتعدّد السياسي والايديولوجي.

يجب كذلك تعديل الروح النقدية والاخلاقية في الثقافة الاسبانية وتحصينها ضدّ التبسيطات والاساطير التبسيطيّة. إن التاريخ المعقّد للعلاقات العربية ـ الاسبانية في شبه الجزيرة الاسبانية والجزر المجاورة يتطلب عقلاً نقدياً يتقبل تعقّد الواقع، كما تلزم روح أخلاقية رصينة تحكم على «الموريّين والمسيحيين» فلا تخلط بينهم وبين «الأخيار والأشرار». إن هذه مشكلة ثقافية عامة في إسبانيا، يمكن أن يقترن فيها عام ١٩٩٢ بنتائج إيجابية أو سلبية.

ومن شأن تقديم السياسة الدولية الحالية التي تتبعها اسبانيا، خصوصاً العلاقات السياسية العربية ـ الاسبانية في وسائل الاعلام الجماهيري، ان يُساهم مساهمة فعّالة في تقوية المحتوى الايجابي الذي يمكن ان تحمله الذكرى المئوية الخامسة. إن علاقاتنا مع عرب الأمس واليوم تعتمد اعتماداً كبيراً على هذا التقديم، سواء من الناحية الايجابية أو السلبية، خصوصاً إذا ما اكتفى الصحفيون بالالحاح على الجوانب

السلبية للتنمية المتدنيّة للأقطار العربية أو على سوء سياسة بعض حاكميها. انني أعتقد أن سياسة اسبانيا مع جيرانها العرب أو الاوروبيين ستكسب الكثير من هذا الوضوح الايجابي، إذا ما قُدّمتْ باعتبارها ثمرة التقاء للمصالح، وليس انطلاقاً من المصلحة الوطنية الاسبانية، الكارهة للأجانب غالباً، فحسب.

لن ألحّ هنا على ترجمة آلاثار الأدبية العربية الحديثة أو الكلاسيكية الى الاسبانية، وعلى ضرورة تنظيم سفرات سياحية الى الاقطار العربية، كعاملين إيجابيين في سياق الانفتاح الذي يجب أن يقوم بين العرب والاسبان. إن هذين القطاعين، حتى اذا كانا لا يعنيان سوى عدد من الأشخاص، يمكن ان يجدا في الذكرى المئوية الخامسة لرجوع غرناطة مناسبة انطلاقة جديدة.

رمز منازل الروح السبعة

لوثه لوبيث ـ باراك

يمثـل رمز منازل الروح أو حصونها السبعة، المتمركزه، بعضها في قلب بعض ، التي تصفها لنا القديسة تيريسا دَهْ خسوس **Santa Teresa de Jesús** ، أحد أشهر رموز التصّوف الإسباني، بفعل المرونة العذبة التي يتمتع بها هذا الرمز، وبفعل «أصالته» الفذّة، بوجه خاص. إن القديسة تيريسا، التي عوّدتنا على ألّا تتذكر مصادرها بنحو جيّد(١)، تصرّح ـ بكل براءة، من دون شك ـ بأن هذا الرسم الروحانيّ الشيّق قد انبثق من قريحتها الخاصة وقد زارها الوحي الإلهـيّ :

«أتوسّل اليوم الى الخالق أن ينطق فـيّ. لأنيّ لن أقدر أن أجد شيئاً لأقوله، ولا أن أشرع بتحقيق هذا الأمر [الموجّه إليها بوضع كتاب حول «المنازل»]، انطلاقاً من فكرة أنّ روحنا هي أشبه ما تكون بحصنٍ من الياقوت أو البلّور الخالص، يضمّ حُجُرات كثيرة، مثلما تكون ثمة في السماء منازل كثيرة(٢).

لن يكون من الصعب علينا أن نشاطر القدّيسة تيريسا رأيها. فالصورة هي على درجة من الفتنة الغريبة والتعقّد الخياليّ الذي لا يُدانى. تقدّم الروح نفسها لها على هيئة حصن مكوّن من سبعة منازل أو سبع مقامات(١)، تبدو تكوّن، في الوقت نفسه، سبعة قصورٍ أو قلاعٍ متمركزة بعضها في داخل البعض (راجع المنازل، ج ١، ف ٢، وج ٧، ف ٢، ص ١٤، من بين مقاطع أخرى عديدة). وفي القصر أو المنزل السابع، يكون الله، الذي تتّحد به الروح، تاركة وراءها الشيطان الذي يبدو متخذاً هيئة حيوانات خبيثة وسامّة، والذي يريد اختراق الحصون أو الحجرات التي تقابل المراحل المتدرجّة للطريق الصوفية. ويبدو هذا الرسم الرمزيّ أصلياً [غير منقول] بفعل اعتبار آخر هام: لقد بدا من الصعب العثور على وثائق تدللّ على وجوده، بجميع تفاصيله وعناصره المكوِّنة، في الصوفية أو الباطنية الأوروبية السابقة للقديّسة.

إن هذا الرمز التيريسيّ (نسبة للقديسة تيريسا) قد قادنا، في الحقيقة، الى واحدة من أمْتَع مشاكل البُنوّة في الأدب الإسباني. إذْ لم يشأ الباحثون الأخذ بالأصالة المزعومة لرمز القديسة تيرسيا، وهَبّوا للبحث عن المصـادر الأدبية لمنـازل الـروح المتمركزة السبعة. وقد قللّت اكتشافات نقّادٍ من مثل موريل فاتيو، وغـاستـون اتشيغـويان، ومينيديث بيدال، و ر. هورنـايرت، قللّت من حجم اندهاشنا أمام النموذج التيريسيّ الى حدٍّ ما، حينما كشفت عن وجود مُعادلٍ للروح منظوراً إليها كقصر أو حصنٍ، في تراثاتٍ باطنية

أخرى، سابقة للقديسة (وعلينا أن نشير أيضاً الى أن كارل يونغ، وميرسيا إيليارد، عنيا، هما أيضاً، بالتوكيد على عالمية هذه الصورة). ولكن رغم هذا كلهّ، تبدو هذه السوابق بعيدة نوعاً ما، ومخيِّبة: إننا لا نجد في أيٍّ منها المسيرة الباطنية المتقدِّمة والمَبْنِيَّة بنحو واضح على امتداد المنازل أو الحصون السبعة، المتّجهة أكثر فأكثر الى الداخل بقدر ما نتقدم في المسيرة. إن أتشغويّان، الذي كان هو من دَرَسَ مشكلة النشوء الذاتيّ للحصون [بمعنى عدم استعادة الصورة من ثقافة أخرى] بنحوٍ أعمق من غيره، في دراسته المنشورة بعد وفاته، والموسومة: «الحبّ الإلهيّ - دراسة حول مصادر القديسة تيريسا (١٩٢٣)»، يقترح كمصدرين أساسيين لتيريسا، فكرَ كلٍّ من برناردينو دَهْ لاريدو وفرانشيسكو ده أوسونا. كلا الكاتبين، اللذين طالما قرأتهما القديسة تيريسا، يَصفان داخل الروح على هيئة حصن، إلاّ أن التفاصيل التي يقدمانها لا تبدو كافية لكي تفسرّ لنا تفاصيل الرمز التيريسيّ. ويكتفي أوسونا برسم روحانيّ شديد الارتباط، بعد، بالاستعارات القَرو - وسطية، التي نجد فيها الأعداء التقليديين (الجَسَد والعالم والشيطان) وهم يحاولون غزو حصن الروح[٣]. أما نموذج لاريدو فيبدو محيراً أكثر، ومعقداً أكثر أيضاً، ولكنه يظل، في العمق، بعيداً عن نموذج تيريسا: إذ يبدو الإدراك مُصوَّراً لديه على هيئة مزار في قلب حقل مربّع أساسه من البلّور الخالص، وجدرانه من الأحجار الكريمة، مع مذبح مقام في وسطه، يرمز الى حضور السيد المسيح[٤].

هذه هي الرسوم المجازية الأولية التي اعتبر النقاد، إجمالاً، أنها قادرة على أن تفسرّ النموذج التيريسيّ بنحو أفضل. ولكن يبدو واضحاً للعيان أنها لا تتمتع بعلاقة وثيقة مع قصور القديسة أو حصونها المتخيّلة المتمركزة السبعة. تجدر كذلك الإشارة الى أن رسوم الحصن الروحاني، كهذه المشار إليها، والعائدة الى أوسونا أو لاريدو أو الكارتوخانو، أو حتى الى رايموندو لوليو (رايمون لول)، هي اكثر وفرة في الأدب القرو - وسطي وأدب عصر النهضة مما صوره لنا الباحثون حتى الآن. فها هو سان برناردو يشبّه، في القرن الثالث عشر، مراراً عديدة في عمله، يشبّه الروح بقلعة محاصرة بأعداء روحانيين عديدين. ولا يتخلف جرسون[ب]، هو الآخر، عن الركب، إذ ها هو يشتكي من مهاجمة العالم والجسد والشيطان لحصن وعيه الجوّاني[٥]. كما يتبع الطريق ذاتها مؤلفون آخرون من مثل هوغو ده سان بكتور صاحب «أخلاق [أهل] سفينة نوح» De Arca Noe Morali، والمؤلف الانجليزي المجهول لـ «سُنَن الراهبات»، في القرن الثالث عشر أيضاً. ونجد تنويعة طريفة لدى روبير غروستيست[٦]، في كتابه «قلعة الحبّ»، في القرن الثالث عشر، حيث يجعل من القلعة المجازية صورة لداخل مريم العذراء وهي تستقبل عيسى المسيح. وهو يستخدم، شأن الكثير من المتصّوفة - الكتّاب، مقطعاً من العهد القديم، لم يحدث أن استخدمته القديسة تيريسا، ويقول المقطع: «وفيما هم سائرون دخل قرية فَقَبِلَتْه امرأة اسمها مرثا في بيتها» (لوقا: ١٠، ٣٨). المعلّم [الألماني] إيكارت يدعم هو الآخر حصونه المجازية، المشيرة الى داخل مريم العذراء، بالمقطع المذكور من إصحاح لوقا، ولكنه يترجم الحصن («Castellum» باللاتينية) إلى Burgelin، التي تعني [في الألمانية] ضيعة صغيرة أو قرية، أكثر مما تعني قلعة، بصريح التعبير[٧].

المتصّوفة البرتغاليّون، من مثل سانتو أنطونيو دَهْ لشبونة (أو دَهْ بادوا)، وفريه بايو ده كويمبرا، مؤلف كتاب «الغاب النزيه» Lo Boosco deleitoso، مسكونون هم أيضاً برمز حصون الروح، ولكنهم يعالجونه بالتحديدات نفسها التي يفرضها عليه أخوتهم الأوروبيون في الدين. وربماّ كان الكاتب الاكثر لفتاً للنظر

من بينهم هو دون دوارته، الذي يتحدث في كتابه «المرشد الأمين»، عن «قصور قلبنا الخمسة»، المتمركزة البناء هي أيضاً. والحجرة الأخيرة أو المنزل الأخير يتمثل بـ «المصلىّ». وكان ماريو مارتنس محقاً تماماً حينما اعتقد بوجود قرابة فكرية بين هذا المؤلف البرتغالي والقديسة تيريسا. وبين الإسبان، من الواجب أن نضيف الى من يتحدثون عن القلعة الجوّانية كلًّا من خوان ده لوس أنخيليس، وديبغو ده أستيلّا. وفي إيطاليا، يبدو دانتي قريباً من القديسة تيريسا حين يتحدّث عن تلك «القلعة الفخمة ذات القباب السبع المحاطة بسور شاهق» («الكوميديا الإلهية»، ج ٤، ١٠٦). فقط، ان قلعته لا ترمز الى الروح، وإنما الى مدخل البرزخ.

وهكذا، فكما نرى، إن صورة القلعة أو الحصن أو القصر لدىٰ الروحانيّين والمتصوّفة الأوروبيين تنبسط على آفاق واسعة، ولكنها لا تبدو مشبهة، حقاً، بالنموذج التيريسيّ الشديد التفصيل. وتبدو لنا أكثر تخييباً وبُعداً من هذه، المصادرُ الأدبية الأخرى المتحدِّث عن علاقتها بهذا الرمز، كقصور أدب الفرسان، والقصور المجازية للحبّ العذريّ أو الشعر الغنائيّ في القرن الخامس عشر[٨]، و «منازل» القدّيس أوغسطان، بل وحتى بعض مقاطع «الكتاب المقدّس» التي لا تتمتع الاّ بعلاقة طفيفة مع رمز القدّيسة تيريسا[٩]. ومن جهة ثانية، فإن انعطاف بعض الدارسين الى مخرج ما فوق ـ طبيعي (غيبيّ) يفسرون به إلهام القديسّة المفاجيء، إنّما يمثل في نظرنا يأساً وتراجعاً للعملية النقدية. ففي ١٩٠٩، طرح ميغيل ده أونامونو فرضية مفادها أن مدينة «أبيلا»[ج] المحاطة هي نفسها بسور، هي التي شكلت نموذجاً [موديلاً] لـ «المنازل» التيريسّية. كما أن روبير ريكار، في ١٩٦٥، بعد أن قدّم دراسة واعدة حقاً، بفعل الصرامة الناقدة التي ميزّت بدايتها، يختتم هذه الدراسة بتأييد فرضية أونامونو هذه. وقريباً منّا، في ١٩٧٠، مال تروييان ديكن، هو الآخر، الى فرضية النشوء الذاتي للرمز، ولكنه بدلاً من أن يعتبر مدينة «أبيلا» مصدر إلهام القديسة، رأى ذلك المصدر في «موتا» مدينادل كامبو[د]، وأجهد الناقد نفسه (دون نجاحٍ في نظرنا) بمقارنتها مقارنة مفصّلة بمنازل النموذج التيريسيّ السبعة.

أمام هذه المحاولات النقدية، التي لم تتمتع بنصيب وافر من النجاح، بقيت الأصالة الأدبية المزعومة للقديسة تيريسا ده خسوس، تبدو غير قابلة للطعن. ولكن المستعرب الإسباني ميغيل آسين بالاثيوس بدأ بالتشكيك بهذه الأصالة في دراسة نلاحظ، بنحو باعث على الاستغراب حقاً، أنها لم تؤخذ بنظر الاعتبار من قبل أيّ من دراسي هذه المسألة: **«تناظر حصون الروح ومنازلها في التصّوف الاسلامي ولدىٰ القديسة تيريسا»**، وقد نُشرتْ هذه الدراسة بعد وفاته، في سنة ١٩٤٦. لقد نجح آسين في أن يكشف لنا في نصوص المتصوفة المسلمين عن الرسم التيريسيّ الأساسيّ المتعلق بالروح منظوراً إليها كقصرٍ محصّن ضدّ هجمات الشيطان. ثمة تلاقيات شديدة الأهمية واللفت للنظر بين القديسة ومتصوفة الإسلام: فلدىٰ الطرفين نلاحظ أن الباب الذي ندخل منه الىٰ الحصن هو «الصلاة» (آسين، المرجع السابق، ص ٢٧١)، وأنه غالباً ما تجري المطابقة، لدىٰ كل من القديسة تيريسا وأحمد الغزالي، بين حواسّ وطاقات الروح وبين خَدم القصر. إن أحمد الغزالي ـ شقيق الفيلسوف المعروف ـ يبدو في كتابه «كتاب التجريد»، وهو يضع اللبنات الأولى للرمز التيريسيّ، حين يتحدث عن الروح بتعابير الحلقات المتمركزه. ولكن المعلّم آسين يعتقد أن الرمز المذكور يبدو، وقد نال معالجة مكتملة، فيقدّم لنا نفسه باعتباره سابقة فعلية للنموذج التيريسيّ، في

مقطع، مجهول المؤلف، للأسف، من كتاب «النوادر»، الذي هو نسخ مثير للدهشة لبعض الحكايات والأفكار الدينية، تمّ تحريره في القرن السادس عشر» (المرجع السابق، ص ٢٦٥). ونلاحظ في الترجمة، التي قدّمها المستعرب من العربية (المرجع السابق ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨) أن الله خلق لأبناء عدن حصوناً سبعة، يقيم هو في داخلها، أما في الخارج فثمة الشيطان، نابحاً مثل الكلب. وإذا ما ترك الإنسان ثغرة بسيطة تنشأ في هذه الحصون، فسوف يتسلل الشيطان الى داخلها. لذلك يلزمه أن يحرسها وأن يواظب في الحراسة خصوصاً الحصن الأول الذي ما بقي منيعاً، ومتين الأسّ، فلن يكون ثمة ما يُخشى منه. الحصن الأول الذي هو من اللؤلؤ الخالص، هو حصن إماته الروح الحسّاسة. في داخلة حصن آخر من الزمرّد، هو حصن سلامة النية وطهرانيتها، في داخله حصن آخر من الخزف البرّاق، هو حصن تأدية الأوامر الإلهية، الإيجابية والسلبية، في داخله حصن آخر من الحجر، هو حصن العرفان بأفضال الله والامتثال الى المشيئة الإلهية، في داخله حصن آخر من الفولاذ، هو حصن المثول بين يدي الله، في داخله حصن آخر من الفضة هو حصن الإيمان الصوفي، في داخله حصن آخر من الذهب هو حصن تأمّل الله. في الواقع، إنّ آسين يقبض هنا على الرسم التيريسيّ على هيئة جنينيّة ولكنْ ملموسة. وحتىٰ إذا لم نكن نقع في «النوادر» علىٰ التنمية الصوفية الكاملة التي ستمنحها القديسة لهذا الرمز، فإننا نجد هنا العناصر الاساسية لصورة حسبت القديسة أنها بنت إلهامها المحض الذي حباها به الله.

ولكن آسين لا يحلّ بذلك مسألة أصل رمز حصون الروح. لأن الدليل الموثّق الذي قدمّه إنما يتمثل بمخطوطة تعود الى أواخر القرن السادس عشر ـ أي أنها معاصرة للقديسة تيريسا أو لاحقة لها ـ وهو يعتقد بأن الرمز كان قد نضج في التراث الإسلامي في تلك اللحظة بالذات. هذا يعني أنه نضج بصورة متزامنة تقريباً مع نضوجه لدى القديسة تيريسا.

وقد حالفنا الحظ في أن نقع شخصياً على الدليل الموثق الذي كان ينقص المعلّم آسين في ١٩٤٦. فنحن نجد الرسم الرمزي لقصور الروح السبعة المتمركزة موصوفاً، بصورة واضحة، لدى أبي حسن النوري البغدادي في كتابه «مقامات القلوب»، الذي كتبه في أواسط القرن التاسع، وربما قبل هذا التاريخ. لا يبدو لنا من قبيل المجازفة الإفتراض، والحالة هذه، بأننا نكون هنا أمام صورة مجازيّة متردّدة في التراث الإسلاميّ. إذ ربما شكل النموذجان اللذّان عثرنا عليهما، المعلّم آسين ونحن، مع الفارق الزمنيّ الفاصل بينهما: القرن السادس عشر والقرن التاسع، ربما شكّلا جزءاً من تقليد أدبيّ واسع ترسّخ عبر قرون عديدة. وتتمتع معالجة المتصّوف البغدادي للرمز بأهمية خاصة، لأنه لا أحد سواه، فيما خلا المقطع المجهول المؤلف من «النوادر» استطاع أنه يُنظمّ عناصر الرمز بصورة هي على هذه الدرجة من القرب من المعالجة التيريسيّة. لنلاحظ بأيّ قدر من الدقّة يمهدّ المتصّوف البغدادي لكتاب «النوادر»، ويرسم، بما لا يقل عن ثمانية قرون قبل القديسة تيريسا، الصورة التي حسبت هي أنها ملهَمة وشخصية. في النصّ الأدبي الذي يحمل عنوان: «حصون قلب المؤمن»، نقرأ أن الله أقام في قلوب المؤمنين حصوناً سبعة محاطة بأسوار، وأنه أمر المؤمنين بالإقامة في داخلها، وجعل الشيطان في خارجها، ينبحهم كما تنبح الكلاب. الحصن الأول مُزيَّنٌ بالياقوت، وهو حصن المعرفة الباطنية لله، ومن حوله حصن من الذهب هو حصن الإيمان بالله ومن حوله حصن من الفضّة هو حصن الوفاء له في القول والفعل، ومن حوله حصن من الفولاذ

هو حصن الامتثال للمشيئة الإلهيّة، ومن حوله حصن من النحاس هو حصن أداء الفروض الإلهية، ومن حولـه حصن من المرمر هو حصن تنفيذ الأوامر الإلهيّة السلبية والإيجابية، ومن حوله حصن من الطين المحروق هو حصن تربية الروح الحسّاسة في كل فعل. . . ويواصل الكاتب القول إن المؤمن يقيم داخل هذه الحصونَ فمن كان مقيماً في حصن الياقوت، لا يمكن للشيطان أن يصل إليه، مادام يتبع مباديء تربية الروح الحسّاسة. ولكن إذا ما هو تهاون في ذلك وقال: «ليس هذا بضروري في شيء»، انتزع الشيطان منه حصن الطين المحروق، وطمع بالحصن الذي يليه. فإذا ما تأخر المؤمن عن تنفيذ الأوامر الإلهية السلبية والإيجابية، انتزع منه الشيطان حصن المرمر، وطمع بالحصن الذي يليه. فإذا ما امتنع المؤمن عن الامتثال الىٰ المشيئـة الإلهية، أخذ الشيطان منه الحصن النحاسيّ، وطمع بالحصن الرابع، وهكذا دواليك حتى الحصن الأخير(١٠). هكذا يبدو موضحاً للعيان أن هذا الرسم الرمزيّ هو من نفس عائلة «النوادر» العائدة الىٰ القـرن السـادس عشر، وأنـه يتضمن أيضـاً ـ وقد عولجت خير معالجة ـ الرموز الأساسية للنموذج التيريسيّ: الروح ـ أو بتعبير أدقّ الطريق الباطنية التي تقطعها الروح ـ وقد تمَّ تصوّرها على هيئة مقامات سبعـة متشابهة ترمز إليها سبعة حصونٍ متمركزة. والشيطان يتربصّ بالمنازل الأولى على الأخصّ، أما المؤمن الذي يبلغ الحصن الأخير فهو يفلح بالاتحاد بالله. إننا نجد هنا تلاقيات شديدة الأهمية: وتحدثنا القديسة تيريسا عن «منازل» الروح وهي تتذكر، بلاشك، هذه العبارة من إنجيل يوحنّا: «في بيت أبي منازل كثيرة» (يوحنـا، الإصحاح الرابع عشر). ومع ذلك، فكما أوضحه آسين بالاثيوس في كتابه: «الشاذليّون(٥)، والإشراقيونّ»(١١)، فإن مفهوم «المنزل» كحالة ثابتة للروح (بمقابلة حالات أخرىٰ عابرة)، يبدو نابعاً من المفهـوم الأسـلامي: «المقام»، الذي يعني هذه الحالة بالذات. هذه المعالجة غير مستخدمة في الباطنية المسيحية القـرو ـ وسـطية، ولكن متصـوّفـة مسلمـين، مثل نوري البغدادي والهجويري(٦)(١٢)، قاموا بصياغتهـا بقـرون عديدة قبـل أن يتمّ تطبيعها [تبنيّها] في المدرسة الكرملية(٦). يُشبّه نوري البغدادي الشيطان، عدوّ الروح، بالكلب، في حين تشبّهه القديسة تيريسا بحيوانات خبيثة وسامّة. وتبدو القديسة اكثر قرباً إلى «شاذليّ» القرن الثالث عشر، الذين تحدّثوا بنحو ملموس عن زُمَر الحيوانات التي تهاجم القلعة الجوانية(١٣). ولكن المتصوف البغدادي ليس بعيداً حقاً عن القديسة، خصوصاً إذا ما تذكرنا الأهمية التي يتمتع بها مفهوم «الدّنَس»، لدىٰ مسلم تعوّد على طقوس التطهّر. إن الكلب حيوان نجس، بامتياز في الإسلام (فعلى المسلم ألاّ يصليّ في مكانٍ مرَّ به كلب). من هنا يمكن أن نرى أن «الكلب» لدىٰ نوري البغدادي قد تمّتْ ترجمته شعورياً «الى» «الحيوانات أو المخلوقات القذرة» التي أرادت القديسة أن ترمز بها الى دنسنا نحن أو إلى الشيطان نفسه.

ولكننا نلاحظ اختلافاً بين حصون تيريسا والحصون العربية، يتمثل بالاختلاف بين المعادن والمواد الثمينة المستخدمة في بنائها. فبصورة تستدعي الاهتمام، حوّلت القديسة تيريسا الى حصون شفافة من الجواهر الحصونَ المتعدّدة الألوان في الرمزية الإسلامية. إن الطرفين يختلفان من هذه الناحية، ولكن علينا أن نذكّر بأن نوري البغدادي يستخدم المواد المختلفة في بناء حصونه ليرمز، من خلال تدرّجها، الى تدرّج المسيرة الباطنية التي تقطعها الروح باتجاه ذاتها، وبهذا المعنى فهو لا يختلف كثيراً عن القديسة تيريسا. إن المـواد، منظوراً إليها من خارج الحصون حتى داخلها، إنما تتصاعد وتعظم في النوعية بقدر ما تتصاعد

الطريق الفخمة التي ترمز هي إليها: فحصن الطين المحروق (هذه المادّة الهشّة) يرمز الى إماتة الروح الحسّاسة (أي أوليات الحياة الروحانية). وابتداءً من هذه الدرجة، سنواصل الصعود: الى المرمر، فالنحاس، فالفضّة، فالذهب، حتى نبلغ حصن الاتحاد بالله، وهو حصن الياقوت الذي يبدو ممثِّلاً، في ذروة بديعة هي فنية ورمزية في آن، الحجَر الكريم الذي تجسده المواد السابقة.

على الرغم من كون المراحل الباطنية المرسومة رسماً إجمالياً في «مقامات القلوب» لا تتوافق تماماً مع المراحل المعقدة والمشخّصة التي ترسمها القديسة تيريسا في رسالتها الطويلة، فإن علينا الإقرار بأن ثمة، لدى الاثنين، تصاعداً روحانياً ومعنوياً شديد الوضوح. فالحصن الأول والسابع يلتقيان بنحو شديد الدقة لدى القديسة تيريسا والمسلمين: في الحصن الأول تمُات الروح الحسّاسة، وفي الأخير يتحقق الاتّحاد بالله.

ولكننا لا نريد، من هنا، الاستنتاج، مطلقاً، أن المصدر الأساسي لتيريسا يتمثل بكتاب أبي الحسن البغدادي. ما نريد قوله هو أن المادة الأولية لرمز القلعة الجوانية للروح، المصورّة على هيئة سبعة منازل أو حصون متمركزة، هي إسلامية. لقد عالج المسلمون هذا الرمز وطوّروه طوال العصر الوسيط ـ وما نوري البغدادي ومؤلف «النوادر» سوى مثالين إثنين (وإن كانا عظيمي الدلالة) على المعالجة الإسلامية لرمز الحصون الجوّانية. إننا نقف هنا أمام رمز شائع في الأدب الصوفيّ: فالغزالي، في كتابه «إحياء علوم الدين»، يشير مراراً عديدة الى الحصن الروحيّ الذي يتعينّ حراسة أبوابه من هجمات الشيطان. كما أنّ ابن عربي، في «الفتوحات المكيّة» (راجع ج ٢، ص ٦٧٨ ـ ٧٧٤)، يصوّر إشراقاته الصوفية على هيئة قصر بحجرات عديدة يلجها بقدر ما يتقدم في معرفته الباطنية. وهذه الصورة تذكرنا، بقوة، بالبرتغالي «دون دوارته»، بين متصوفة أوروبيين آخرين. وإن الفارسيّ نظامي، في كتابه «هافت بايكار» («الأميرات السبع»)، يصوّر لنا هو الآخر الروح على هيئة سبعة حصون (أو سبع قباب هي في الوقت نفسه حصون سبعة) تقابل في اللون والخصائص الكواكب السبعة التي تسكنها سبع أميرات مرتديات ثياباً هي بهذه الألوان نفسها. وفي الحصن السابع، الذي يكون أبيض أو شفافاً، يتحقق، بصورة مجازية، الاتحاد بالله[١٤]. وقد أكثر رسامو المنمنمات الفُرس عن استخدام هذه الصورة[١٥]. إن تصوير الروح على هيئة حصن هو بمثل هذه الأهمية في الإسلام، بحيث نقابله حتىٰ في اللغة الدراجة. يقال لك بالعربية: «محصَّن»، وهذا يعني أنهم يرجون لك أن تشملك حماية الله فتكون محاطاً بحصنه.

حتى الآن، رأينا الى حصون الروح لدىٰ المسلمين وهي تلتقي بصورة حميمة مع الحصون التيريسيّة. ولكن ثمة تراثاً آخر يتمتع ببعض القرابة ـ وإن كانت بعيدة ـ مع القديسة تيريسا، وتلزمنا الآن معاينته: التراث الباطني اليهودي. في الطور الأول من هذا التراث الأدبـيّ الواسع ـ وبالتحديد في القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد ـ ظلت تُكتب رسائل غريبة، مجهولة المؤلفين، معروفة باسم «الهيخالوت»[ح]. هذه الرسائل الباطنية هي عبارة عن وصف لهذه «الهيخالوت»، أو القصور (أو المعابد أو الأبهاء)، التي تشكل بيت إلـه اسرائيل. إن المتعبد يجتازها معميّ البصر، حتى يبلغ القصر السابع الذي يقابل فيه العرش الإلهي[١٦]. وفي أصل هذه الرؤية الإلهية المفصلة، تقوم تفسيرات الإصحاح الأول من «سفر التكوين» والإصحاح الأول من «سفر حزقيال» (في العهد القديم). وباستلهامهم هذه السوابق التوراتية، يقدّم لنا المتصوّفة اليهود الأوائل وصفاً مفصلاً لرؤيتهم المباشرة لـ «المركابا»، أو العرش الالهيّ («العرش ـ المركبة»

بحسب غيرشوم شوليم Gershom Scholem . راجع كتابه «الاتجاهات الرئيسة للباطنية اليهودية»، ص ٤٦)، الذي يقولون أنهم يرتقون إليه في درجات من الوجد[١٧]. وفي النص المدعوّ «الهيخالوت الأكبر»، نجد وصفاً للصعود أو السفر الذي يقوم به المتصوّف[١٨]، باتجاه قصور الله السبعة القائمة في السماء السابعة. وفي كل واحد من هذه القصور التي نورها يعمي الأبصار، وأبعادها تُقدّر بمسيرة آلاف الأعوام[١٩]، يقف ملائكة مرعبون، يريدون منع مدخل العرش الإلهيّ على المتصوّف. وتحتاج الروح هنا إلى «تصريح أمان» يمكّن من تهدئة الملائكة، وتستخدم صيغاً سحرية قائمة على أعداد سريّة، حتى لا يُرمى بها في هاوية النار والريح المحيطة بهذا العرش أو بهذه القصور. وفي مدخل السماء السابعة تتفاقم المخاطر اكثر من ذي قبل، ويبدو الملائكة المسلّحون اكثر تهديداً من أيّ وقت مضى: «يقفون[ط] هناك غاضبين، محتربي الهيئة، أقوياء عابسين، مخيفين، أطول من الجبال واكثر مضاءً من النّصال. أسيافهم مسلولة في أيديهم ـ وسهام ناريّة تخرج من أعينهم، وكرات ملتهبة من مناخرهم، ومشاعل متّقدة من أفواههم. يعتمرون خُوَذاً، ويلبسون زرديّات، ويحملون رماحاً وحراباً كثيرة»[٢٠].

ومع أن «سائقي المركبة»[٢١] ـ كما يدعون أنفسهم ـ يبلغون القصر السابع بعض الأحيان، ويستمعون إلى أناشيد الملائكة، بل يبلغون عرش إله إسرائيل نفسه[٢٢]، الذي يجري الاحتفال بخططه الانتقامية من روما الفاسدة على أنغام الأرغنات والقياثر، فإن شوليم يقول لنا بأن «المتصوف، في ذروة وجده الصوفي، لا يفلح حتى باختراق المسافة اللامتناهية بين الأرض والإله ـ الملك المقيم في عرشه السماويّ» (المرجع السابق، ص: ٥٥).

ولكنْ ثمة فارق، شديد الأهمية بين «الهيخالوت» العبرية وبين معالجة القديسة تيريسا. فقصور، التراث اليهوديّ السبعة تمثل العرش الإلهيّ، ولكنها لا تشكل استعارة عن مراحل الروح أو مقاماتها. نادراً ما يتم هنا التلميح الى المسيرة المتصاعدة التي يقوم بها المتصّوف على طريق هذه القصور السبعة، كما في المثال التالي الذي تبدو قصوره الخمسة الأولى وهي تقابل الحصول على فضائل متمايزة أو متدرجّة:

«حين صعدتُ الى القصر الأول، كنتُ [في مقام] التقيّ، والى القصر الثاني كنت الطاهر، والى الثالث كنت العادل، والى الرابع كنت متحداً بالله تماماً، والى الخامس كنت أُبدي التقديس أمام الله، والى السادس كنتُ أتلو صلاة «الكيدوشا» أمامه هو الذي تكلّم حتى لا تمسّني الملائكة بسوء، والى القصر السابع كنتُ واقفاً أمامه متشبّثاً بقواي كلها ومرتعشة أعضائي، وكنت أنطق بالصلاة التالية: «المجد لك أيها العليّ [الجالس] في غرفة علياك».

ومع ذلك، فإن شوليم نفسه يحذرنا: ان قصور إله اسرائيل السبعة التي «يُشار إليها في اكثر من مقارنة مدرسية مع نموذج المجتمع البيزنطيّ» (المرجع السابق، ص: ٤٤) لا تشكل، حقاً، صورة موازية للتقدّم الباطني للروح:

«يجب التوكيد على كون هذه النزوعات [التي تطابق بين مراحل الصعود ودرجات الكمال الروحاني] هي غريبة على روح التراث المعروف بـ «الهيخالوت». إن موضوع هذا التراث لا يتمثل أبداً بالإنسان، حتى إذا كان أحد القدّيسين. وإن الشكل الباطني الذي يتخذه لا يعلق أهمية على إنسان كان، بل ان اهتمامه يتركّز على الله وحده، وعلى هالته، أي على مجال «المركابا» المشعّ، باستثناء كل ما عداه. لهذا

السبب، فهو لم يقدم أية إضافة لتطور الفكر الأخلاقي لرجال الدين اليهود الحقيقيّين. إن المذهب الأخلاقي الذي نجده في أدب «الهيخالوت» لهو شاحب وفقير الدم. فالمثال الأعلى الذي يطمح إليه متصّوف الهيخالوت هو مثال رؤياويّ يأتي بمفاتيح أسرار الحقيقة الإلهية، وينشر الرؤية على بني إسرائيل. (المرجع السابق، ص ٧٩).

والكابالية اليهودية القرو ـ وسطية ـ خصوصاً كتاب «الزوهار» الشهير المنسوب الى اليهودي الإسباني موسيس [موسى] دِهْ ليون Moses de Leon ، في القرن الثاني عشر ـ تستعيد هي أيضاً فكرة القصور (الهيخالوت) السبعة، ولكنها تظل، في جوانبها الأساسية، متشبتة، برؤية تعنى بمعالجة الصورة التي يتراءى بها إلـه اسرائيل على عرشه. ويقف، هنا أيضاً، ملائكة مرعبون، يرأسهم «ميتاترون»، ينوون منع المتصّوف من وصول القصور السبعة أو الأبهاء السماوية السبعة، أبهاء المركابا.

ما الذي تعنيه قصور العرش الإلهي السبعة هذه، التي نجدها في النصوص الباطنية اليهودية الأولى، بمواجهة المقامات ـ الحصون الإسلامية والتيريسية؟ لننظر في المسألة من جوانبها المتعددة. فأولاً، تبدو القصور اليهودية والحصون العربية وهي تتمتّع، معاً، بأساس كوسمولوجي (كونيّ) مشترك: مفهوم القصور الكواكبية السبعة. وكما هو معروف، فهذا التقليد عريق جداً، ونحن نقابله ـ وشوليم نفسه يشير الى ذلك ـ في الكوسمو جينيّات (التقاليد المتعلقة بنشأة الكون) الغنوصيّة والبابلية والفيثاغورية والهيلينية (الإغريقية). ولنتذكر أنه في الغنوصية، تقوم روح المتصّوف، وقد تحرّرت من ضغوط الجسد وإغواءاته، باجتياز الفضاءات السبعة المحروسة بملائكة غيورين، حتى تبلغ نور نقاوتها النهائي. ولابدّ أن فكرة الارتقاء هذه، عبر الفضاءات السبعة، قد تسربّت الى كلا التراثين اليهودي والاسلامي، وتحوّلت فيهما، بصورة من الصور، الى قصور أو حصون. وكما رأينا، فالباطنية اليهودية تحدثّنا منذ القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد عن العرش الالهي على هيئة قصور سبعة يستحيل تقريباً النفاذ إليها من قبل المتصّوف اليهوديّ البالغ الشجاعة والحماسة. ومع أننا أشرنا الى وجود أساسٍ فكري مشترك لدىٰ كل من التراثين الباطنيين الساميين، ومع أننا سنبصر في ما يأتي الاختلافات الأساسية التي تفصل بين القصور اليهودية والحصون الإسلامية، فلايبدو ولنا خارج الصدد الاعتقاد بإمكان حصول تأثير معين لقصور «الهيخالوت» السبعة التي يصورها الأحبار اليهود، على المتصوفة المسلمين الذين سيتحدثون، بعدهم بقرون عديدة، عن حصون الروح المتمركزة السبعة. حين كتب نوري البغدادي عن «المقامات» في القرن التاسع، كانت «الهيخالوت» أصبحت عتيقة، وليس بعيداً على الاحتمال أن تكون انتقلت الى بلاده بهذا النحو أو ذاك. إن باطنياً يهودياً، مثل هارون بن صاموئيل البغدادي، كان مواطن المتصّوف المسلم ومعاصره على وجه الدقة.

ولكن حتى إذا قلنا بإمكانية تأثير عامّ للتصّوف اليهوديّ على الإسلامي، فثمة بين الاثنين فوارق أساسية. وتبدو تيريسا أكثر تبعيّة للتراث الإسلامي منها الى التراث اليهودي (ولا يمنع من هذا انحدارها المحقّق من يهود متنصرّين، لأنه في التاريخ الشديد «السيولة» الذي عرفته الأفكار في إسبانيا، لا يشكل مثل هذا الانحدار عاملاً حاسماً، كما أنه ليس من النادر أن نجد منحدرين من يهودٍ متنصرّين، مثل «الإشراقيّين» وهم يعالجون أفكاراً صوفية إسلامية)[٢٣].

في المقـام الأول، يبـدو واضحاً للعيان أن قصور الباطنية اليهودية السبعة تمثل سواء في نصوص «الهيخـالـوت» أو في كتـاب «الزوهار» ـ المقام الأعظم لإله اسرائيل، الذي يرتقي إليه المريدون عُمْي الأبصـار، والـذي تتمثل وظيفته بتشكيله مرجعاً لشعب اسرائيل وسط بذخٍ كامل من التفاصيل. أما حصون الروح الاسلامية السبعة فهي مراحل الثواب الروحيّ الذي تناله روح المتصّوف. وتماماً، كما هي لدىٰ المتصوفة المسلمين، فمساكن القديسة تيريسا السبعة إنما هي روحها، وليس العرش الالهيّ ـ وإن كان كلٌ من اليهود والمسلمين والقديسة تيريسا يرون في القصر السابع اكتمال البحث عن الخالق وموضع إبصار جلالتـه. فقط، إننـا نلاحظ، لدى القـديسـة ولـدىٰ العرب، أن القصر الأول الذي تُمات فيه الروح الحسّاسة، والأخير الذي يتحقق فيه الإتحاد بالله، هما موصوفان بنحو لا أكثر منه وضوحاً وتفصيلية. ومن جهة ثانية، فالقديسّة شديدة البعد عن اللوحة الملائكية الشديدة التعقيد في «الهيخالوت» اليهودية، وعن التفكير اللاهوتي الصارم الذي تستتبعه هذه النصوص، والعمل الكابالي الشهير لموسيس ده ليون. إن مفهومات لاغبار على كونها يهودية، مثل «الشيخينا» و «السيفيروت» (نقرأ في «الزوهار» أن غاية القصور السماوية هو صيانة «الشيخينا» للعالم)(٢٤)، لابدّ أن تحيد عن أفكار القديسة تيريسا حول المسيرة الباطنية لروحها، التي تصفها هي ـ وكذلك المسلمون ـ بصورة شديدة الشخصية والصميمية، ودون أي ادعاء بتقديم عمل لاهوتي محض، وواسع. اكثر من هذا، فالحصون العربية، وتلك المُنصرةّ على يد تيريسا، تبدو متمركزة بنحو واضح: وهذه واحدة من خصوصياتها وصفاتها الفريدة، وهي تشكل مفهوماً لا يبدو محدّداً بما فيه الكفـاية في «هيخالوت» العرش الإلهي(٢٥). وعلينا التنبيه أيضاً الىٰ أن الروحانية اليهودية تتحدث، هي الأخرى، عن قصور ـ وهذا هو معنىٰ الكلمة العبرية «هيخال» (جمعها «هيخالوت») وهي من أصل سومريّ: «بيت كبير، معبد، أو بهو(٢٦)»، ولكن المسلمين، ومعهم تيريسا، يصورّون الروح ثابتة كقلعـة حصينـَة («حصن، جمعهـا «حصون»)، محاطة بجدران حلقيّة وأسوار. في «الهيخالوت»، يقف ملائكة حارسون رهيبو الهيئة، يمنعون المتصوف من دخول القصر الربّاني، في حين نلاحظ في «النوادر» وفي «مقامات القلوب» وفي «منازل» القديسة تيريسا، أن المتصوف أو المؤمن المقيم داخل حصون روحه هو نفسه من يعنى بحراستها من هجمات الشيطان (الكلب أو الحيوانات السامّة)، الذي يحاول النفاذ إليهـا. وحين يرجع التصّوف الاسلامي الى حصن الروح، فهو يصوره، دائماً، على هيئة قلعة منيعة، والمسيحيون، كما رأينا، يبدون أكثر قرباً من هذا التقليد. في حين يشير اليهود ـ سواء أكانوا كاباليّين أو ما قبل ـ كاباليين، حين يتحدثون عن القصور الروحانية، الى العرش الإلهي أو الى جانب من كوسمولوجيّتهم الإلهية المعقّدة. ولنتذكرْ، من ناحية ثانية، جوانب أخرى من رمز الحصون الجوانية السبعة التي تلتقي بها القديسة تيريسا مع العرب: إن الصلاة هي البوابة التي يمكن النفاذ منها الى حصن الروح الذي يسكنه، في الحالتين الاثنتين، حُرّاس الحواسِ والطاقات الروحية.

إلّا أن الحصون التيريسيّة والقصور اليهودية تتمتع بعنصر مشترك شديد الاهمية: أنه، في القصر السابع، يقيم الله الذي نراه أحياناً على هيئة ملك. وحين تشير القديسة الى المسكن السابع فهي تستخدم دائماً تعبير «قصر» تقيم فيه الجلالة الالهية. ان الفكرة هي حقاً عبريّة ـ وهي في الحقيقة شرقية ـ ولا يمكن ان ننسى انه في «مقامات القلوب» أيضاً يُصوّر الله على هيئة ملك محاط بعسسٍ كثيرين، وهو يشغل مركز

الروح.
وإذا ما قارنّا بين التراثين اليهودي والعربي، فسيبدو لنا، بالرغم من كون اليهودي سبق العربي بقرون عديدة، ومن امكـان كون التراث العربي أثّر بصورة او باخرى على مخيلة العرب الثرية، سيبدو لنا ان القديسة تيريسا هي اكثر قرباً الى الاسلام مما الى اليهودية. وعلى افتراض ان يكون المتصوفة المسلمون قد عرفـوا بها، بطريقـة او بأخرى، فإنهم انما أحالوا القصور الرهيبة، قصور باطنية المركابا العبرية، اكثر صميمية وذاتية، وحوّلوها الى حصون مسوّرة هي حصون أرواحهم نفسها الساعية الى الاتحاد بالله. ويبدو واضحاً للعيان ان هذا التراث هو الذي وصل الى القديسة تيريسا، وليس التراث البالغ الرهافة ولكن الذي يظل تراثاً ذهنياً، تراث الباطنية اليهودية الذي يتمثل عنصره الاساسي، بحسب شوليم، في إله اسرائيل وليس في روح الانسان. ودعماً لفكرة الاصل الاسلامي لفكر القديسة تيريسا، في جوانبه الاساسية، لنتذكر العناصر الكثير المستعارة من الباطنية الصوفية الاسلامية في العصر الذهبي، والتي وقفنا عندها في دراسات اخرى: رموز دودة القزّ وليل الروح المظلم والقبض والبسط وحديقة الروح والمشاعل، الخ. وثمة تأثير روحاني اسلامي اكثر شيوعاً في الباطنية الاسبانية في عصر النهضة ـ وقد دشن ميغيل آسين دراسته منذ بضعة عقود من السنوات ـ ولن يكون من المستغرب ان تشكل هذه القصور او المنازل المتمركزة السبعة جانباً منه. ان الارجح ان الامر يتعلق بظاهرة جدّ واسعة ـ وجدّ ملتحمة ـ لتناقلٍ واعادة خلقٍ ثقافي لبعض البذور الاسلامية في الادب الاسباني. هكذا يبدو ان الحصون الاسلامية ـ الاصلية او المتوارثة من العبرية في حقب بعيدة ـ هي التي الهمت القديسة تيريسا بصورة اساسية، من الناحية الادبية. الى جانب هذا، فمن غير الممكن ان نهرب من فكرة ستشكل قاعدة جوهرية لابحاثنا: ان رمز القصور او الحصون الجوّانية السبعة ـ بكل تنويعاته ـ يبدو سامي الاصل اكثر منه غربيّه.

إذن، لم تبتكر القديسة تيريسا رمز المنازل او الحصون المتمركزة السبعة، ولم تكن هي من دشّنه في تاريخ الادب الصوفي. ان الادلة الموثّقة، التي تقرب القديسة من المعالجة الادبية الاسلامية للحصون (التي ربما كانت تتمتع باصل يهودي ممكن، ولكنه بعيد) هي بهذا الثقل بحيث انها تجبرنا على التساؤل عما اذا كنا امام وضعية انحدار نهائي ومؤكد من الثقافة الاسلامية، بالنسبة للقديسة تيريسا. انحدار سيكون حافلاً بالمشكـلات بلاشك، لاننا سنكون حينئذٍ محمولين على التساؤل عن الكيفية التي وصلت بها الى يديها معلومات بمثل هذه الدقة، وفي قلب القرن السادس عشر، في اسبانيا كانت الحملات التفتيشية (بحق المسلمين) على اشدها. وذلك خصوصاً اذا ما اخذنا بنظر الاعتبار ان القديسة تيريسا، التي لم تكن تعرف اللاتينية، لم تكن لتعرف العربية الكلاسيكية الا قليلاً .ان آسين بالاثيوس يعزو الى مسلمي اسبانيا السريين الذين عاشوا في القرن السادس عشر، والذين كانوا يتكلمون بالاسبانية القشتالية، احتمال قيامهم بهذا الدور في نقل المعارف الاسلامية[٢٧]. ولكننا، حين قمنا بالبحث في المخطوطات الواصلة لنا من الادب الـواسع الذي خلّفوه (بالقشتالية المكتوبة بالحروف العربية)، اضطررنا الى التسليم باننا لن نجد فيها ضالّتنا: فقد بدت المعارف الصوفية لهذه الفئة الملاحقة وقد تعرضت الى تدهور كامل. وهم حين يتحدثون عن الحصون التقليدية، يكتفون بالحديث عن الصورة الشائعة التي تشبّه روح المؤمن بقلعة محاصرة بالآثام. (هذا ما نجده في المخطوطة S2 في مكتبة الاكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد)، او انهم يدخلون عناصر سحرية (كالحديث عن «القصر الذهبي») لا تتمتع بعناصر مشتركة كثيرة مع الاستعارة التيريسية. كما ان

المصادر الوسيطة ـ التي اشرنا اليها آنفاً، من ايكارت الى دون دوارته فغروستيست ـ التي تستشهد احياناً بنحو مباشر (وباعتبارها مراجع او حُججاً) بالمفكرين المسلمين، كالغزالي وابن رشد، تبدو هي الاخرى شديدة الابتعاد عن الرمز مثلما نقابله في «النوادر» ولدى نوري البغدادي (وهي تبدو اكثر بعداً من «الهيخالوت» اليهودية التي لا يجمعها بها شيء تقريباً).

الشيء نفسه مع المتصوفة الاسبان الذين سبقوا تيريسا، الذين اذا ما كانوا لا يستشهدون بالعرب ـ وهذا امر مفهوم ـ فهم يبينون مع ذلك عن آثار خفيفة لروحانيّتهم، ولكنها ليست بمثل العمق الذي نجده لدى القديسة تيريسا، ابداً. أيجبُ التفكير هنا بحالة تناقل سماعيّ لترجمات او نصوص نجهلها اليوم لمؤلفين عرب (ربّما اصبحوا مجهولين)، قيض للقديسة تيريسا ان تجد منفذاً اليها؟ لا يبدو لنا من المجازفة الافتراض بان رمزاً هو بمثل هذا الانتشار في الاسلام استطاع ان يشكل، بطريقة او باخرى، جانباً من الروحانية الاسبانية الشعبية في العصر الذهبي[٢٩]. من يدري اذا لم تكن القديسة سمعت عن الرمز للمرة الاولى في خطبة دينية، او على شفاه بعض اساقفتها الاول! بل ربما قرأته في رسالة تقشفية ـ صوفية مفقودة اليوم، لسوء حظّنا نحن الباحثين.

ربما لن نقع ابداً على الخيط الضائع الموصل بين القديسة ـ التي تتمتع بذاكرة هي بمثل هذا الضعف فيما يتعلق بمصادرها الادبية ـ وبين الاسلام. ولكن، امام البداهة المفحمة، المتمثلة بالنصوص الاسلامية السرية، يبدو لنا ان من المستحيل ألاّ نتصور ان القديسة تيريسا كانت قريبة من هذه النصوص. ان القديسة تبدو وقد ألقت نفسها ـ دون وعي منها، بالتأكيد ـ في التراث الصوفي الاسلامي الذي تبلور فيه رمز الحصون الجوّانية المتمركزة السبعة طوال قرون عديدة، وربما بمساعدة سوابق يهودية بعيدة. فقط، ان المعالجة المسيحية التي اعطتها القديسة لهذا الرمز هي اعمق من معالجة المسلمين له، وهذه المعالجة الممتازة هي التي اعطت لهذه الصورة مثل هذه الشهرة في الباطنية الغربية. لقد رفعت القديسة مصادرها السامية الى ذرى ادبية وروحانية على هذه الدرجة من العلو بحيث طبعت بالشحوب نموذجها الاصلي البعيد في الديار الشرقية. ولكن لن يكون من قبيل الاقلال من حجم عبقرية القديسة تيريسا، اذا ما اكدنا على هذا الاصل الاسلامي ـ بل الذي ربما كان حتى عبرياً ـ البعيد لرمز المنازل. لقد عرفت القديسة ان تؤسسه انطلاقاً من تراثها الثقافي المسيحي، ورفعته الى ذروته التي لا تضاهى في الادب الصوفي للعصر الذهبي، الذي عرفت هي ان تجعله ادباً مُوَلّداً على هذا النحو الثري.

اشارات

(١) «. . . حتى اذا وَهَبني الله طاقةً أكبر على التذكّر، وحتى إذا استطعت مع هذه الذاكرة التي لديّ ان أُفيد مما سمعت وما قرأت، فان هذه التي لديّ تظلّ يسيرة جداً. . .» الاعمال الكاملة، مدريد، ١٩٧٦، ص: ٥٧.

(٢) «منازل الحصن الجوّاني»:
«Moradas del castillo interior ,1,1, Oc, P. 365» ويؤكد الأب ديبغو ده إيبس على كون هذا الرمز وليد إلهام ربّاني تلقّته القديسة تيريسا، وهو يستشهد بوصيتها الشخصية حول ولادة رسالتها الشهيرة التي تعالج فيها رمز المنازل. ومع ان روبير ريكار (رمزية القلعة الجوانية لدى القديسة تيريسا)، وبكتورغ. ده لاكونجا («الاسلوب الادبي للقديسة يريسا») يضعان تحت طائلة التساؤل صحة هذه الوصية، فلا يبدو لنا عديم الفائدة ان نورد ما قاله الاب، خصوصاً وانه يبدو مانحاً رصيداً كاملاً لفكرة اصالة رمز المنازل لدى القديسة تيريسا.

«كانت القديسة راغبة بأن ترى جمال روح وقد مسّها الفضل الإلهي. وفيما هي في هذه الرغبة، طُلب اليها [من قبل اساقفتها المسؤولين] ان تضع رسالة في الصلاة، هذه التجربة التي عرفتها هي معرفة مباشرة. فتوجّهت الى الثالوث المقدس بالصلاة، مفكرة باي موضوع تمنحه لهذه الرسالة. فحقق الله، الذي يضع كل شيء في موضعه، هذه الرغبة واوحى للقديسة بموضوع الكتاب. لقد أراها كرة بلورية غاية في الجمال، على هيئة حصن، مع سبعة منازل في داخله. في المنزل السابع منها، الكائن في المركز، يقيم الملك العظيم، مع كثير مع النور الذي كان يضيء هذه المنازل ويُزيّنها حتى السور المحيط. وكلما ازددنا اقتراباً من المركز، كلما تعاظم ذلك النور. ولم يكن النور ليتعدى المحيط، وكلّ ما هو خارجه كان ظلمة واقذاراً، ضفادع وافاعي وحيوانات شريرة... وقد حدثتني القديسة بهذه الرؤية، ذلك اليوم. واستنبطت من هذه المنازل سبع درجات للصلاة، ندخل من خلالها الى صميم انفسنا ونبلغ الله. حتى اننا حين نبلغ عمق ارواحنا ونحقّق المعرفة الكاملة لانفسنا، نكون قد وصلنا الى قلب الحصن، والى المنزل السابع الذي يقيم فيه الله، فنتّحد به اتحاداً كاملاً. (ذكره ميغيل آسين بالاثيوس في كتابه: **«تناظر حصون الروح ومنازلها في التصوّف الاسلامي ولدى القديسة تيريسا»**.

(٣) يقول اوسونا: «[تلزم] حراسة القلب بانتباه وهمّة، كما تُحرس قلعةٌ محاصرة، برفع ثلاثة مشاعل بوجه محاصريه الثلاثة: العفّة بوجه الجسد، الحرية والصّدقة بوجه العالم، والرأفة بوجه الشيطان. ويواصل: «ثلاثة ابواب يمكن ان يتسلل منها الشيطان: المخادعة والخوف والجوع»، «فاذا ما وجد الشيطان باباً واحداً أو طريقاً واحدة مُهمَلَ الحراسة، تسلّل منها الى قلب القلعة».

(٤) [وإنّما الفهم حقلٌ...] مربّعٌ طوله بقدر العرض، يلزم أن يُزيّن كلّه بالبلور الخالص والحجر الكريم الشديد اللمعان. وفوق كل واحدة من حجراته، ان تقام ثلاثة ابراج، من الحجر الكريم والجواهر الغالية، بحيث تكون المدينة المسورة على هذا النحو مدينةً حصينة، وتكون هذه مدينة مقدسة، أورشليم سماوية، يكتب على حيطانها انها من الاحجار الكريمة [قابل بين هذا وبين «رؤيا يوحنا»، الاصحاح الحادي والعشرين]... وان يوضع فوق كل واحد من هذه الابراج اربعة دروع من الذهب الخالص... وفي وسط هذا الحقل المحصّن هكذا، يضاء مذبحٌ، شموعه غاية في الطّهارة وفتيله غاية في النقاء. وان يكون هذا متقن الاعمال بحيث ان نوره لا ينقص او يخمد او يتضاءل مهما كان المكان والزمان... فشمعه هو جسد المسيح المقدس، وفتيله روحه المغتبطة. بنوره الكامل التوقد يمكن لكم ان تبلغوا في الافهام وان تحضنوا الثالوث المقدس في جوهر نقيٍّ موحّد... وفي هذه المدينة لا تحتاجون الى الشمس ولا القمر ليُضيئا فيها، لان الله قد انارها... وذلك الحائط البلوري النقيّ هو البتوليّة المشعّة التي تنير المدينة، والجواهر المتباينة هي حبور الفرحين العظيم. الابراج الاثنا عشر هي الاحبار الاثنا عشر، والدروع الاربعة هي الاناجيل الاربعة. ويمرق النور والضوء في الجواهر، وما عداها، لانه هنا تُسلّم عطايا الله الى [عباده] الفرحين... ثم كذلك برج آخر هو حصنٌ، قلعةٌ حصينة، منزل محصّن، ودارٌ ملكيّةٌ؛ هو مقام الملك، قصر المدينة؛ وهو أقرب من قصر الشمع؛ انه تعظيمٌ للّه؛ وينفذ الى الابراج الباقية بكل يُسر، على انه لا يبلغه قاصر الفهم أبداً... مؤسس هو على حائط من البلور الخالص الذي هو بقوة الماس لا يمكن كسره، ويألف حجرةٍ كريمة محاطٌ سورُه، ومن السفير والزمرّد مصنوعةٌ أبوابه... [قابل بين هذا وبين «طوبيا»، الاصحاح الثالث عشر]... هو قصرنا الملكيّ، جُعِلَ كنيسةً، هو مزارُ اللّه، أورشليم، مدينة الخالق؛ نورنا هو الله، وعيسى المسيح المبارك، مذبحه، نور يومه واشعاعه، الالوهة الشاسعة العظيمة...» («صعود جبل سيناء»)، ذُكر في **«المتصوّفة الفرانسيسكانيّون الاسبان»**. **«Supida del Monte Sinai, apud Misticos franciscanos espanoles, BAC, Madrid, II, 1948, 270 - 274»**

(٥) «إن هيكل روحي محاصرٌ بقسوة... يحاصره العالم والجسد والعدو...» **(موعظة لعيد الفصح)**، مواعظ غير منشورة من قبل لجان جرسون.

(٦) هذه مقتطفات من القصيدة:

«في مكانٍ غايةٍ في الجمال،
حيث يهبط الله من السماء
[تقوم] قلعةٌ كبيرةٌ وجميلة
موصدةٌ وآمنة
لأنّها قلعة الحبّ
حيث تكون النجاة والنجدة.

. . . .

جميلةٌ هي القلعة ورائعة
بخارج ملوّن
بثلاثة ألوان مختلفة.

أخضرُ أساسها
الذي يعانق الصخر.

. . . .

الابراج الاربعة التي هي في الاعلى
هي الفضائل الاساسية الاربع.

. . . .

وذلك الكميتيّ اللّون، القائم في الوسط
هو عِفّتها. . .».

(٧) راجع: «رسائل ومواعظ متفرّقة، مترجمة عن اللاتينية والالمانية»: Selected Treatises and Sermons Translated from Latin and German, London, 1958

(٨) لا شك في أن انتباهاً خاصاً يجب ان يُركز على الحالة الخاصة التي درسها فرانشيسكو ماركيث بيّانوبيا، في بحثه المخطوط الذي سمح لنا بالاطلاع عليه بكل لطف: «رمز الحصون الجوّانية». ويعالج فيه «شفاء الاجسام البشرية وتجارب متفرّقة»، وهو الكتاب الذي كان الدكتور لويس لوبيرا دابيلا قد نشره في ١٥٤٢. انه موجز في التشريح البشريّ من خلال استعارة البرج المُحصّن، وثمة بعض المشابه الاساسية بينه وبين الرسم التيريسيّ. ولكننا لا نجد فيه فكرة المقامات الصوفية التي تقطعها الروح الباحثة عن الله.

(٩) تمّ الرجوع الى الكتاب المقدّس غير مرّة، لحلّ مشكلة التوالد الذاتي لحصون القديسة تيريسا، الجوّانية. والقديسة تستخدم لحسابها هذه العبارة من إنجيل يوحّنا (الاصحاح الرابع عشر): «في بيت أبي منازل كثيرة». ولكن من الواضح أننا قطعنا مسافة كبيرة من منازل الانجيل شبه المتلاشية الى منازل ـ حصون القديسة تيريسا. وتبدو لنا المقاطع الاخرى من «الكتاب المقدّس» التي تشير بصورة مبهمة الى الحصون او القلاع، مخيِّبةً أيضاً. من هذه المقطع الذي يتحدث عن أورشليم السماوية في «رؤيا يوحنا» (الاصحاحان ٢١، ٢٢)، والاخر نجده في «رسالة بطرس الاولى» (الاصحاحان ٥، ٨)، والذي يشير الى ضرورة حراسة القلعة ضدّ إغواء الشيطان إشارة سطحية. إن «الكتاب المقدّس» لا يحلّ مشاكلنا المتعلقة بأصول الصورة التيريسية الجوانية.

(١٠) أخذنا من نشرة بول نويّا لكتابات «أبي حسن النوريّ»، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٨، ص: ١٣٥ ـ ١٣٦. نعدّ حالياً ترجمة للنص الكامل، مع مدخل نقديّ.

(١١) «الشاذليون الاشراقيّون»:
« Šádilíes y alumbrados ... Al-Anudalus, Vols. IX (1,44) al XVI (51).»

(١٢) راجع علي بن عثمان الهجويري، «كشف المحجوب»، الترجمة الانجليزية لراينولد نيكلسون، الموسومة: «أقدم رسالة فارسية في التصوف». لندن، ١٩٧٦، ص ١٨١.

(١٣) إن أغلب النصوص الاسلامية تصوّر الشيطان على هيئة كلب او سبع، ولكنه يتحول في الرسالة الشاذلية «التنوير» الى زمرة من الحيوانات القذرة المفترسة التي تحاول ان تفتح ثغرة في جدار الحصن. (راجع آسين، «التناظر. . . .، ص ٢٧١).

(١٤) لقيت «الأميرات السبع» (المرجع المذكور) تفسيرات عدة، ولكن ناقداً مثل بيتر شيلكوفسكي يؤكد على هذا التفسير الصوفي الذي قدّمناه. راجع كتابه: «مرآة العالم اللامرئي». نيويورك، ١٩٥٥.

(١٥) نجد نماذج رائعة لهذه المنمنمات الفارسية، مصوّرة في كتاب شيكلوفسكي المذكور في الملحوظة السابقة، وكذلك في كتاب رودولف غلبكه «حكايات نظامي السبع عن الاميرات السبع»، زيوريخ، ١٩٥٩.

(١٦) يهمّنا ان نعرب هنا عن فائق التقدير والشكر الى زميلنا خايمة الآثركي (الازرقي؟)، من جامعة هرفرد، الذي ساعدنا في تتبّع هذه القصور السبعة للعرش الالهي في الباطنية اليهودية. راجع دراسته «غوليم خورخه لويس بورخس»، مدريد.

وقد قام غير شوم شوليم بدراسة عميقة لهذه القصور الروحانية في كتابه «الاتجاهات الرئيسية للباطنية اليهودية»، وكذلك في «الغنوصية اليهودية وباطنية المركابا والتراث التلموديّ»، نيويورك، ١٩٦٠.

(١٧) هل هو صعود ام نزول؟ يقول شوليم (المصدر السابق، «الاتجاهات الرئيسة»، ص ٤٦ ـ ٤٧)، «اننا نقابل في بعض النصوص، مثل «الهيخالوت الاصغر» و«كتاب إينوخ»، بصورة واضحة، مفهوم الصعود الذي يقوم به المريد باتجاه هذه القصور في حين نجد في «هيخالوت الخالق» ان السفر الباطني الذي تقوم به الروح الى السماء مشبّه، دائماً، بنزول المركبة. هذا التناقض هو اكثر ما يلفت النظر، لان الاوصاف المفصلة للمسيرة الباطنية تستخدم عادة «استعارة الصعود وليس استعارة النزول». وتظل اسرار هذا التغيّر اللغويّ، الذي يعود، دون شك،

الى ٥٠٠ سنة قبل الميلاد، غامضة على شوليم.

(١٨) تروى رؤية العرش الالهي في هذه النصوص، عادة، على لسان شخصين هما الحَبر اسماعيل والحَبر آكيبا. وهما يتكلمان بالتناوب بعض الاحيان.

(١٩) لا شك في ان رؤية العالم الاخر في اليهودية والمسيحية والاسلام تستحق دراسة مقارنة معمقة لا تزال تنقصنا حتى الان. ان وصف الطبقات السماوية في «الهيخالوت» (التي سَتَرِثها النصوص الكابالية القرو ـ وسطية، مثل «الزوهار»، تذكّرنا، بقوّة، بالحكايات الاسلامية عن العالم الاخر، خصوصاً حكاية معراج النبيّ واسرائه. كما يُرينا آسين بالاثيوس، بصورة مفحمة، وجود تأثيرات اسلامية على «الكوميديا الالهية» لدانتي، ولكن علينا ان ندرس أيضاً التأثيرات التي يحتمل ان تكون مارستها «الهيخالوت» على الحكايات الاسلامية أو ربما على دانتي، نفسه، مباشرة.

(٢٠) راجع دافيد د. بلومنتال، «فهم الباطنية اليهودية، تراث المركابا وتراث الزوهار».

(٢١) الكثير من النقاد يترجمون تعبير «يوريدي مركابا» بـ «سائقي المركبة»، ولكن شوليم يقترح، مصحِّحاً، ترجمتها بـ «نازلي المركابا». (المرجع السابق، ص: ٤٧).

(٢٢) ربّما كان لهذه الاناشيد الملائكية التي يقدم شوليم وبعض النقاد الاخرين بعض مقتطفات منها، علاقة تاريخية بمخطوطات البحر الميّت (راجع شوليم: «الغنوصيّة اليهودية. . .، ص: ٢٩).

(٢٣) راجع بهذا الخصوص بحثنا في «الاصل الاسلامي المحتمل والمجهول لسوناتة: إلهي، لا تدفعني الى هواك. . .»، في «المجلة الجديدة للفيلولوجيا الاسبانية»، ١٩٧٥.

(٢٤) أريبل بن صهيون، «الزوهار في اسبانيا المسلمة والمسيحية»، مدريد ١٩٢٤.

(٢٥) لا يُشار «في الهيخالوت» الى فكرة البناء المتمركز الا إشارة طفيفة: «في سبعة هياكل يقيم إله اسرائيل، في حجرة بداخلها حجرة» (الترجمة الايطالية، ص ٨١). كما نقرأ في الترجمة الانجليزية لبلومنتال: «يقيم توتروستا ـ يهوهْ، إله اسرائيل، في سبعة قصور. . .» (المصدر السابق، «فهم الباطنية اليهودية. . .»، ص: (٦٢). مع هذا، ففي «الزوهار»، تبدو القصور السماوية ـ التي لها مقابلها في الجحيم ـ اكثر قرباً الى تمركز الحصون الاسلامية والتيريسية: «هذا القصر [الثاني] قائمٌ في داخل القصر الاول»، «وبداخل هذا القصر ثمة قصور اخرى» (راجع الترجمة القشتالية للزوهار، ص: ٢٦٨ ـ ٢٧٥). ولكن علينا ان نتذكر هنا شيئين اثنين: فحين سيصف موسيس ده ليون هذه القصور في القرن الثامن عشر، كان نوري البغدادي قد ترك وصفاً واضحاً وشديد التحديد للحصون المتمركزة السبعة منذ ما يقرب من اربعة قرون. واذا كان ممكناً التفكير بتأثير محتمل للفكرة الأولية للهيخالوت على نوري البغدادي، فمن الجائز أيضاً التفكير بظاهرة اعادة تمثّل ثقافي للتصوف الاسلامي يمكن ان تكون حدثت في «الزوهار»، الذي رأى النور في اسبانيا مسلمة بنحو عميق. بتعبير آخر، ان من الممكن تماماً ان تكون المعالجة الملحة لرمز الحصون المتمركزة السبعة، العائدة لنوري البغدادي او لمسلم آخر مازلنا نجهله، قد لقيت لها مرتعاً خصباً لدى الكاباليين السيفارديين، الذين كانوا يتمتعون، عموماً، بمعرفة عميقة بالعربية. بعد هذه التحفظات، يمكن لنا القول انه اذا كان كلا النموذجين، العبري والعربي، يصدران عن اساس فكري مشترك هو صورة السموات السبع، فلن يصعب في هذه الحالة ان نتصور ان كلا الاديبين الصوفيين قاما برسم فكرة الحصون المتمركزة كلٌ على حدة. أخيراً، فاذا ما امعنا النظر، فسنجد الكوسموجينيات العريقة المشتركة لدى الشعبين الساميين وهي تقدم لنا صورة مدار سماوي في قلب مدار اخر. ولكن، مرة اخرى، ومع قرابتهما الشديدة، فان الحصون ـ القلاع الميكروكوسمية الاسلامية، وليس القصور الميكروكوسمية العبرية، هي التي تبدو وقد مسّت، بحقٍّ، الادب الصوفي للقديسة تيريسا، التي تظل هي ايضاً «سامية» في اكثر من جانب.

(٢٦) راجع شوليم: «الباطنية اليهودية. . .، ص: ١٩، وراجع ايضاً الترجمة الايطالية (ص: ١٦)، حيث نقرأ: «هيخال (جمعها هيخالوت) هي مفردة سومرية الاصل، تعني «بيتاً كبيراً»، ثم اصبحت تدل على «قصر او معبد.».

(٢٧) «رائد اسباني مسلم لسان ـ خوان ده لاكروث»:

Un precursor hispanonusiman de San Juan de la Cruz , Al-Andalus , 1 (1963) PP. 7-79

(٢٨) يجب ان نثني هنا على اعمال الفارو غالميس ده فوينتيس Alvaro Galmes de Fuentes ، التي دشّن بها البحث في الادب الاسباني بالاحرف العربية. وتشكل مراجع اساسية في هذا المضمار اعمال كل من فرانشيسكو كوديرا وآسين بالاثيوس وخوليان ريبيرا، وأ. ر. نيكل وباسكال غايانغوس، وف. غيّين روبلز.

(٢٩) تجدر الاشارة الى ان معاصري القديسة تيريسا اعتقدوا بان رمز «المنازل» ولد، عن طريق الالهام، من مخيلة القديسة نفسها، ونذكّر بهذا الصدد بحالة الاب دييغو ده إيبيس (راجع الملاحظة رقم ٢)، وتعليقات غيرونيمو غراثيان على شهادته.

حول لغة المتصوفة وظاهرتي الإلتقاء والنقل

خوسيه انخل بالنثيا

في خريف ١٩٢٤، القى رودولف أوتو[أ] في الولايات المتحدة، محاضرة ستشكل نقطة انطلاق كتابه الرائع، من جوانب عديدة، «**باطنية الشرق وباطنية الغرب**»[١]، الذي يكشف فيه عن نظائر مدهشة بين سانكارا[ب] (٨٠٠ قبل الميلاد)، المعلم الهندي لانعدام الثنائية، وبين ايكهارت[ج] (١٢٦٠ - ١٣٢٧ م.) المعلّم الريناني للوحدة البسيطة.

لأسباب بدهية، استبعد في هذه الحالة النظر في احتمالِ نقلٍ ممكن. ويكشف كتاب اوتو الفاتن هذا عن وجود بنى متماثلة في ظاهرة التصوّف، بمعزل عن المواضع المكانية والفترات التاريخية. إن بعض التجارب المتطرفة تنزع الى اتخاذ اشكالٍ متقاربة في التعبير اللغويّ (أو في تعليق اللغة أحياناً) واشكال متقاربة في التعبير الرمزي. هذا التماثل لا يلغي التمايز او الاختلاف. بل، على العكس من ذلك، يكتب أوتو: «ان جوهر التصوف لا يمكن أن ينبثق إلّا من مجموع التمايزات الممكنة». تتحدّد التعابير المختلفة للظاهرة الصوفية بالسياقات الدينية أو الثقافية المختلفة، ولكنها تتجاوزها في الوقت نفسه. هكذا نرى الى دومينيكاني ألماني من القرن الثالث عشر وهو يكون في بعض الجوانب اقرب الى صوفية الفيدانتا او الماهايانا[٢] منه الى صوفية افلوطين برغم الاشتراكات البدهية لتراثه الخاص. وهكذا استطاع هانس ليبيشوتس **Hans Liebeschutz** [٣]، أن يكشف في عمل المتصوفة الجرمانية (تدعى: النبيّة الجرمانية) هلدغارده فون بنغن **Hildegarde von Bingen**، المكتوب بقرن من الزمان قبل عمل إيكهارت، نقول ان يكشف عن حضور بعض العناصر التي تميّز المعتقدات الايرانية، حول نشأة الكون. ولهذه البواعث نفسها، كتب سوامي سيديسوا - رانادا **Swami Siddheswaranada** قائلاً: «حين كان بعض دارسي الهند يأتون إلينا مُتباكين، بلهجة الشاعر بالنقص، لعدم توفّر التراث الغربي على معادل للراخا - يوغا الهندية، كنّا ننصحهم بقراءة الاعمال الكاملة لسان - خوان ده لاكروث[د]، مراراً عديدة، كما كنّا نفعل نحن، وكنّا نؤكد بامكاننا القول، بلا ترددٍ، بأن ده لاكروث هو، في نظرنا، بمثابة بتنجلي[هـ] الغرب[٤]».

ينتج من هذا أن على الدارس المقارن ان يعمد، حين يتعلق الأمر بالتعبير الصوفي، الى إقامة فواصل حاذقة بين النقل [الواعي] والالتقاء [العفوي]. وفي الواقع، ففي قراءة التعبير الصوفيّ، غالباً ما نخرج من طريقة المقابلة بنتائج مدهشة.

أشرنا الى ايكهارت، الذي يمثّل، مع دَهْ لاكروث، التعبير الاكثر جذرية عن روحانية الغرب. ولكن إخلاء الداخل، أو الأنا، من أجل إحالة احتلالها الكامل من قبل الإلـه ممكنة، تتخذ في مدارس صوفية شديدة الاختـلاف، مثلما هو الأمـر بين فكـر كلٍّ من إيكهارت والحلّاج(القرن التاسع ـ القرن العاشر)، أواليات واشكالاً شديدة التقارب من الوجهة التعبيرية. وفي نهاية الحساب، فخروج النفس من ذاتها، وخروج الله من ذاته، ليلتقيا في ما يدعوه إيكهارت بـ «الوحدة البسيطة» إنما يمثّلان السياق الباطنيّ نفسـه الذي تنطلق منه، وتتحقق فيه، صرخة الحلّاج الشهيرة: «أنا الحقّ». ومن سياق هذا التصريح الصوفيّ، (الذي يدعوه ماسينيون Massignon بـ «صرخة القيامة»). تصدر، ايضا، بتلقائية كاملة، هذه المقولة الجميلة للحلّاج: «أنا أنت»(٥).

واضح ان طريقة المقابلة يمكن ان تطرح نتائج مذهلة، مثلما يمكن ان نلاحظه مثلا ونحن ننتقل من السياق الاسلامي الى سياق مختلف تماماً، «الزنّ» (٦). إننا نجد حوارات موجزة وخاطفة يمكن لتجربة الزنّ ان تقيم انطلاقا منها اشراقات كاملة: توجّه كاهنٌ الى باي ـ تشانغ بالسؤال: «أين بوذا؟»، فأجابه باي ـ تشانغ: «أينَكَ أنت؟». بدهيّ أن الاجابة الضمنيّة التي تقوم عليها هذه الاشراقة، ومعها التحويل الكامل للباطن، إنما تتحقق تبعا للرسم الروحاني في ذاته الذي قابلناه لدى الحلّاج في «أنا أنت».

أفَدتُ في مكانٍ آخر(٦) من المرونة الدلالية شديدة الخصوصية للمفردة العربية «عين» (خصوصا في التراث الصوفي، حيث تعني الجوهر والهوية والأصل والنبع والبركة. وكذلك التجربة الحصريّة المؤكدة، «عين اليقين»، وجهاز البصر، الخ..)، استخدمتها كعنصر محرِّك لقراءة النشيد الروحاني [ده لاكروث]. وفيما عدا التماثل القائم بين المضامين نفسها، دهشت لتماثل التعابير لدى بعض كبار متصوّفة الاسلام ولدى المعلّم إيكهارت ايضاً. وكانت نقطة الالتقاء تتمثل في هذه الحالة بمقولة: «العين التي أرى بها الله هي نفسهـا التي بها يراني»، التي توقف عنـدها هيغل، بعد ان تعرف عليها عن طريق فرانتس بادر، نحو ١٨٢٤. لقد تطرّق كثيرون، ولكن ليس بمفردات تحليلية بالضرورة، الى العلاقة التي يمكن أن تكون قامت بين إيكهارت وبين المصادر العربية واليهودية المعروفة كفكر الميمونيّ وابن رشد. ولكن هذه الإشارة الى المصادر هي، بأية حال، اكثر تعميما من أن تمكّننا في الحالة الراهنة لمعارفنا على الأقلّ، من تجاوز السؤال البسيط التالي: هل نحن حقاً أمام ظاهرة تلاقٍ أم أمام ظاهرة تناقل؟.

حين يشتغل الباحث على سياقات تتميز بتباعد دينيّ وثقافيّ وزمنيّ هو على هذه الدرجة من الوضوح كما بين التصوّف الريناني وبوذية الزن اليابانية، تبدو كل فرضية للنقل واجبة الإستبعاد بنحو آليّ. ولكن المشكلة تتعقّد أكثر ما ان نقترب من حقول التصوّف اليهوديّ والمسيحيّ والاسلاميّ. وسبب ذلك بسيط، ومن المناسب ان نحدده فورا. إن الأديان الثلاثة شهدت منذ البداية ظاهرة تقارب واضحة منذ الأصل، دون أن يسيء هذا الى خصوصية كلٍّ منها، وإلى عناصره الأساسيّة.

وربما كان الرجل الذي كشف عن هذا التقارب بالقدر الأكبر من التعاطف السخيّ، والتمكّن هو هذا الذي كان العرب يدعونه «ابن أفلاطون الروحي»، نقصد ابن عربيّ، الذي صرّح باعتقاده بكل ما يناسب المسيحيّ واليهودي وما يكون حقيقياً في كتابيهما المنزلين مثلما في كتابه المنزل كمسلم... الاعتقاد

بذلـك لان كتـابـه المنزل إنما يتضمن كتابيهما، ودينه دينيهما. وهكذا، فبحسبه يكون كتاباهما وديناهما منطويين في كتابه هو ودينه(٧).

هناك في المقام الاول «الكتاب المقدّس»، وبداخله المصاهر الرؤياوية الكبرى: دخول موسىٰ بحر الظلمات الالهيّة، ورؤيا حزقيال، ورؤيا يوحنا القياميّة. وفيما يتعلق بالتصوف الاسباني، فليس اقل افضال كولان ب. تومبسون Colin P. THompson (٨) أنه أعاد الشعر الكرملي(ز) الى مصهره الأصلي، أي «الكتاب المقدّس» في حين كان النقد الاكاديميّ يصوّب نظره الى مصادر لا تتمتع الّا بأهمية حكائية.

هناك، من جهة ثانية، مصدر آخر يتمثل بالتراث الشرقيّ. إن التصوّف المسيحيّ يجد اشكال تعبير نهائية في روحانية الصحراء وبدايات الحياة الرهبانية، وأعمال الآباء اليسوعيين الأول، إن هذا العنصر الذي سيضاف اليه الانتشار اللاحق لعلم المدعوّ دنيس(ح)، الذي نجد بين مصادره أعمال أوريجينيس(ط) وافلوطين، هذا العنصر حاضر لدى جميع كبار مؤسسي الروحانية الغربية، من جان كاسيان Jean Cassien الى سان بونوا، Saint Benoit فسان بونافنتور Saint Bonn aventure . ومن دون الـ Vitae Patrum («ناموس الحياة») وشرح كاسيان، لا يمكن أن نفهم لا الروحانية البنديكتية ولا تقشّف السّيستيرتيّ أو لاشارتروز، اللذين أدخـلا، بالتعاقب، ومثلما تكشف عنه جيلسون Gilson ، حياة الرهبان والمتقشفين المصريّين الى فرنسا. لذا يمكن القول، الى حدٍّ ما، أنه كلما اتجهت الباطنيّة الغربية الى حدودها المتطرفة، كلما التقت اصلها وتقاربت مع شرقيتها البدهية.

وربما كان يجدر التذكير بأنه في الازدهار المتأخر نسبياً للتصوّف الاسباني في القرن السادس عشر، ربّـما كانت الـروحانية الكرملية هي الاكثر تأثّراً بمثال الحياة الرهبانية الشرقية. وفي الحقيقة، إنّ الحياة المتقشفة التي مارسها أوّل الكراملة، منذ القرن الثالث عشر في مغارات الكرمل، مقلّدين مسيرة النبيّ الياس، هي حياة رهبانية بنحو اساسيّ. وهذا ما انعكس في تعاليم الـ Vitae Formula («قاعدة للحياة»)، الذي تلقّاه أوّل اشقاء البرتو أبو غرادو Alberto Avogrado ، بطريرك القدس، وكذلك في كتاب حُرّر فيما بعـد، بعنـوان«الاسس الاولية للمُلْك» شكّـل اسـاس روحانية هذه المدرسة، وبنحو طبيعيّ، أساس التكوين الروحاني لسان ـ خوان ده لاكروث.

إن روحـانية آباء الصحراء اليسوعيين، التي هي مصهر الصوفية الغربية، تبدو وهي تشكل، في الوقت نفسه، احد العناصر الاساسية للتعبير والتجربة الصوفيين الاسلاميين. لا داعي للتذكير الى أية درجـة تغلغـل الاسلام في أرض متشـرّبة بالمسيحية والهيلينيّة، أو بدرجة تلـقّيهِ، بطرق مباشرة او غير مبـاشرة، وروحانية أريجين وكليمون الاسكندري Clément d' Alexandri وفيلون Philon و غريغوار دونيس Grégoire de Nysse . ولكن يبدو ان دراسة الوشائج القائمة بين التصوفّ الاسلامي وبعض الوجوه الهامة في تكوّن الروحانية المسيحية للقرون الاولى لم تكد ان تبدأ حتى الان. هكذا هي، مثلا، حالة المدعو «مكير» Macaire (توفي نحو ٣٩٠ م) وخصوصاً إيفراج بونتيك Evrage Pontique (٣٤٦ ـ ٣٩٩). ويبدو واضحاً ان ايفراج، الذي اعتبر أب التصوّف الرّهْبنيّ، كان أحد من أوصلوا الافلاطونية المحدثة والاريجينية الى الروحانية الصوفية. وقد تعرّض كلّ من ايفراج واريجين الى المنع من قبل المجمع الكنسيّ في ٥٥٣.

ولقي عمل ايفراج انتشاراً واسعاً في الشرق، وترجم الى السريانية والأرمنية والعربية والاثيوبية. وقد اختفت النسخ الاصلية المكتوبة باليونانية، على اثر ذلك المنع، ومع هذا فقد وصلت لنا ترجمات الى اللاتينية، استمرّ تداول واحدةٍ منها في الغرب، لأنها كانت تُنسب الى سان نيل دانسير St. Nil d'Ancyre ، وهي ترجمة رسالته « De Oratione » («حول الخطاب»). هكذا واصل ايفراج التأثير على الروحانية الغربية حتى نهاية القرن السابع عشر، وهو يُذكر ويُستشهد به غالباً في «دفاع عن [التجربة] التأمليّة» لميغيل ده مولينوس Miguel de Molinos (١٠).

لعلّ الملاحظات السابقة تمنح تصوّراً عن مدى الصعوبات التي تحيط تحديد ظواهر الالتقاء والنقل في ما يتعلق بالاسلام، والتصوّف الاسباني حتى القرن السادس عشر. وكان المعلّم آسين بالاثيوس هو أول من كشف النقاب عن سلسلة من التطابقات والتواصلات بين الباطنية الصوفية، خصوصاً العائدة الى متصوّفة إسبان ـ مسلمين، وبين التصوّف الاسباني، خصوصاً لدى ممثليه الاساسيّين: القديسة تيريسا وسان ـ خوان ده لاكروث.

نعلم أن آسين اكدّ تأكيداً جدياً على تأثير فترة بداية الحياة الرّهْبنيّة على الروحانية التصوّفية. ولا يمنع هذا من ان يبدو العديد من تفسيراته مثيراً، اليوم، للتحفّظ. يقول مثلا، بأن «التصوّف ورث محتوى مسيحيّ الأصل في جوهره»، وأنّ بالامكان أنْ نجده، بعض الاحيان، وقد «خضع لبعض التعديل، أو لقي الفساد، بأفكار غريبة على المسيحية، يأخذ بها الاسلام لحسابه الخاص»، وهو يمثّل عليها بالافكار «الناشئة عن الافلاطونية المحدثة، الاسكندرية، وسواها» (١١). تصريح مدهش، لأن التصوّف المسيحيّ كان هو المناوب الاساسي للمحتويات الافلاطونية المحدثة، ولأن أريجين والافلاطونية الاريجينية الحديثة كان لهما تأثير حاسم على تكون الحياة الرهبنيّة في بدايتها. كما أبدى اختصاصيو الاسلاميّات، بدورهم، اهتماماً متزايداً بعلاقة المذهب الصوفي الوليد مع اكثر اشكال الحياة الرهبنية جذرية، وكذلك مع الجوانب الصوفيّة في بعض المذاهب المسيحية السنيّة، كالميسالية والنسطورية (ي). هذا يعني أن الالتقاءات قائمة منذ الأصل (وهي في هذه الحالة التقاربات القائمة بين المحتويات الافلاطونية المحدثة والاسكندرية للحياة الرهبنيّة) يمكن أن تكون أكثر أهمية مما يوحي به آسين، بصرامته العقيديّة التي لم تكن تعرف التراجع.

إن علينا أن نضع في إطار هذا التفسير المصحّح نفسه الظاهرةَ الشهيرة المتمثلة بالتنازل عن الكاريزماتية (أي الهبة اللدنية والاشعاع الشخصيّ الذي يتمتع به بعض الافراد). وفي هذه الحالة أيضاً، تمّ تشخيص بعض الالتقاءات الاصلية العميقة. في الواقع، إن ممارسة «الملامتيّة»، هؤلاء الصوفيّة الذين كانوا يخفون كل صفة كاريزماتية، بل الذين كانوا، اكثر من هذا، يجعلون انفسهم موضع هزء العامة وإزدرائها و«ملامتها»، إنما تبدو منقولة من سلوك مسيحيّ سوريّ قديم(١٢). بل ان العنصر اللّاكاريزماتي ليس خاصاً لا بالتصوف المسيحيّ ولا بالاسلامي، فيمكن للخواص ما فوق ـ الطبيعية ان تختفي في الحالات العالية او الرفيعة من التجربة الصوفية، او الّا تظهر مطلقاً. هكذا هي حالة تصوف «إيكهارت» وسنكارا، او الاشراق الزنيّ (نسبة الى الزنّ)، الذي يوصف بكونه إشراقاً «ناشفاً». وفي رأيي، نحن هنا أمام ظاهرة التقاء جذرية تمسّ جوهر التصوّف نفسه، بمعزل عن المواضع المكانية والفترات الزمنية.

إن منظورات التفسير التي يتبعها آسين بالاثيوس، الذي يمكن ان نتعلّم منه أشياء كثيرة في جوانب

اخرى، تكون غالباً معتّمة او معاقة بالمحتوى الدفاعيّ ـ التبريريّ الذي يحاول من خلاله إثبات الطهارة العليا للمسيحية. ولكن الظاهرة الصوفية، باعتبارها تجربة دينيّة متطرفة، هي التي تتضمن العنصر المسيحيّ، وليس العكس.

هذه الاعاقة، أو المنظورات المعطّلة، نقابلها في مسائل اخرى أيضاً. افكر بالتصوّف وبطرق التناقل الممكنة التي تقوم انطلاقاً من التراث اليهوديّ ـ الاسبانيّ. فكون لويس باتايمون جرّد التأثير الاسلامي على الروحانية الاسبانية في القرن السادس عشر من كل اهمية، وأكّد، خلافاً لذلك، على اساسية تأثير عدد كبير من اليهود الحديثي التنصّر، دفع آسين بالاثيوس الى القيام بردّةٍ فعل معاكسة تماماً، يُنكر فيها أيّ إسهام يهوديّ الأصل في تكوّن الروحانية الاسبانية. إن اقلّ ما يمكن قوله هو أن هذا المستعرب اللامع انما تجاهل بذلك ليس فقط الضخامة العدديّة، بل وكذلك الاهمية النوعية للمتنصرين ولابنائهم المباشرين، كما تجاهل أهمية اشكال الحياة الروحانية لتراثهم الدينيّ الذي كانوا ينتمون اليه. انه، في الواقع، يتعامل مع الروحانية اليهودية كما لو «لم تكن قائمة تقريباً».

هكذا حاول آسين ان يتتبع خيوط انحدار ممكن للرمز الاساسي لكتاب «المنازل» للقديسة تيريسادا بيلا، او تيريسا سانجيث، وهي، بالضبط، حفيدة خوان سانجيث، اليهوديّ المتنصرّ، الذي اعترف بيهوديّته في طليطلة في سنة ١٤٨٥، وشوهد في مواكب التأبين مرتدياً المعطف الصغير الذي يُميّز هذه المواكب[١٣]. وتبتعد تيريسا، عن طريق نَسَبها الأبويّ، بميل واحد فحسب، عن تقليد يهوديّ سرّيّ محتملٍ، وهي كانت تحمل اسم جدّة أمّها، المتنصرّة تيريسا سانجيث، زوجة ألفونصو سانجيث، ابن طليطلة. إن تيريسا هو اسم متنصرّةٍ يحمل في حروفه اسم «إستير» Esther، وبهذا فإن اسماً يهودياً سرّياً قد دخل، من خلال شخصية القديسة تيريسا، في المجد الرومانيّ لمجمع القدّيسين.

إن كاتباً معروفاً بتحفّظه مثل كارو باروخا Caro Baroja، لم يتردد عن ان يكتب: «إن تاريخ المتنصرين في قشتالته قد كُتِبَ بصورة مجزأة ومتناثرة، وهو يستحق بحثاً منظّماً يرينا لا مقدار تأثيره الاقتصادي والاجتماعي فحسب، وإنما، كذلك، تأثير بعض الاتجاهات الروحانية والتقاليد الذهنية، التي ليست هي بالذات تلك التي تركّز عليها انتباه الباحثين ممّن درسوا مُثُل العصر الذهبيّ العليا». التقاليد الذهنية والتيارات الروحانية: إنني لأعتقد، في الواقع، بأن أحد الميادين الاكثر تعرّضاً للاحتمال من قبل الباحثين هو هذا المتعلق بالروحانية اليهودية الاسبانية.

بعد أن قال بانعدام وجود الروحانية اليهودية، حدد آسين بالاثيوس الانحدار الممكن لرموز «المنازل» في التصوّف الاسلامي وحده تقريباً، وقاده بحثه من أحمد الغزالي وعطا الله الاسكندري، الى كتاب «النوادر»، وهو نسْج غريب للنصوص الدينية المكتوبة في نهاية القرن السادس عشر. وفي الواقع، فحتى إذا كان تحريره متأخراً نسبياً، فإن مقطعاً مجهول المؤلف من «النوادر» يطوّر رمزية المنازل او القصور بصورة تذكّر بأسلوب القديسة تيريسا الى حدّ بعيد. ومؤخراً قالت لوثه لوبيث ـ بارالت بتجديد البحث المنقطع للمعلّم الراحل آسين، بنحو باهر. وقد أدخلت في الاطروحات الأولية للمعلم نصوصاً سابقة من التراث الصوفي الاسلامي، خصوصاً «مقامات القلوب» لنوري البغدادي. وتجيء أحكام التلميذة، المستندة على قاعدة وثائقية واسعة، بمثل جذرية أحكام المعلّم، لقد كتبت: «ما نعتقد به هو أن المادّة الأولية لرموز

المنازل هي إسلامية».

تقدّم لوبيث ـ بارالت مروحة واسعة من النظائر والمشابه، ولكنها تبدو لنا بعيدة عن ان تكون قد حلّت مشكلة الانحدار، أو البنوّة، الرمزية التي لا تزال قائمة. وفي اعتقادنا، ان رمز المنازل، ليس فقط في مادته الأولية، وإنما، كذلك، في بنائه ومعالجته، هو من أصل روحانيّ يهوديّ. إن الأمر يتعلق بالعنصر الاساسيّ لرمزية سفر الروح باتجاه الخالق في باطنية «المركابا»(ك) او «رؤية العرش». إن القسم الأعظم من النصوص الادبية التي تستند عليها هذه الحركة لم يُنشر بعد، مثلما أشار إليه شوليم Scholem ، الذي خصّص لـ «المركابا» فصلاً في كتابه «الاتجاهات الرئيسة للباطنية اليهودية». والعناصر الأساسية من هذا «الأدب منبثّة في كتاب «الهيخالوت»، وهو مجموعة رسائل تصف المواضع او المنازل او القصور السماوية التي يمرّ بها المريد، الواحد بعد الآخر. يرجع تحرير النصوص الواصلة لنا الى القرنين الخامس والسادس، ولكن بعضها منسوخ من عناصر تعود الى القرن الثاني الميلاديّ. وعلى أيّة حال، ففترة نشوء هذا التيار الباطنيّ ترجع الى القرن الأول قبل الميلاد.

تصف نصوص «الهيخالوت» الطّور الزهديّ او التمهيديّ، ومن ثم الطريق الصوفية بصريح التعبير، التي تقطعها الروح عبر السماوات السبع. إلاّ أن عنصرها الأساسي يتمثل بوصف دخول الروح دخولاً تدريجياً الى القصور أو المنازل السبعة الكائنة في السماء العليا، او سماء العرش. والقصور السبعة محاطة بأسوار مشتعلة. «تقوم بين الاسوار قصور سبعة، لمنازل سبعة، كل واحد منها في قلب الآخر(. . .) وفي القصر السابع يكون عرش الجلالة»(١٤). وخاتمة تقدّم الروح في مسيرة متجهة اكثر فأكثر الى ما هو اكثر خفاءً، هي مشاهدة العرش الالهيّ، استناداً الى الاصحاح الأول من سفر حزقيال، بوتقة باطنية المركابا.

إن السابقة الأقلّ عرضة للنقاش لرمز المنازل هي تلك التي تقدمها لنا القديسة تيريسا نفسها في «طريق الكمال»، حيث تكتب مناجيةً نفسها: «تصوّري أنّ في داخلكِ ثمّة قصر رائع، مشيّد كلهُ من الذهب والأحجار الكريمة، كما يليق بسيّدٍ، وأنك تقدرين في هذا القصر الباذخ على أشياء كثيرة. . . وأنه في هذا القصر يقيم الملك العظيم ـ الذي شاء عطفه ان يكون أباك ـ [قائماً] على عرشٍ ثمين. . .»(١٥). إن القديسة تستخدم هنا العنصرين الرمزيَّين ، القصر والعرش، اللذين يُبَنْيِنان الرؤية الوجديّة الموصوفة في «الهيخالوت».

إن فكرة الكمال المتدرّج للروح التي تريد ان تبلغ رؤية العرش، موصوفة صراحة في مقطع من «الهيخالوت» يستشهد به شوليم بهذا الصدد: «حين صعدتُ الى القصر الأول، كنت [في مقام] التقيّ، والى القصر الثاني كنت الطاهرَ، والى الثالث كنت العادل، والى الرابع كنت متّحداً باللّه، والى الخامس كنت أُبدي التقديس أمام الله، والى السادس كنت أتلو صلاة «الكيدوشا»، أمامه هو الذي تكلم حتى لا تمسني الملائكة بسوء، والى القصر السابع كنت واقفاً أمامه، متشبثاً بقواي كلها ومرتعشة اعضائي، وكنت أنطق بالصلاة التالية: «المجد لك أيها العليّ [الجالس] في غرفة علياك.».

إن من الطريف أن يذكر شوليم، بين المسيحيين الذين: أعادوا معالجة باطنية المركابا، المدعوّ «مكير» الذي سبق وان اشرنا اليه، والذي يرى بعض دارسي الاسلاميات في بعض «صلواته» ، التي ترجمت هي

أيضاً الى العربية والسريانية، إحدى همزات الوصل بين الحياة الرهبنيّة من الاتجاه الميسالـيّ، وبين التصوّف الوليدِ. هل نحن، مرة أخرى أمام ظاهرة التقاء منذ الأصل؟

لا داعي للتذكير بأنّه في هذا الجذر المشترك تقف رؤيا يوحنا. وبدهـيٌّ، أن الايقاع السباعي لرؤيا القيامة يلتقي مع البنية الرمزية التي نحللّها هنا. ومن الجدير بالملاحظة، قبل أيّ شيء آخر، ان الكنائس السبع هي، إجمالاً، سبعة منازل للكمال او الاكتمال تنفتح في نهايتها رؤيا القيامة، مثلما تنفتح في نهاية قصور «الهيخالوت» السبعة رؤية العرش.

وعلى أية حال، فان موضوعات «المركابا» ورموزها، حتى إذا كانت قد لقيت معالجة مختلفة، قد انتقلت الى الكابالية الاسبانية. وإنّ رؤية الروح كعرش إلهيّ هي نفسها تظهر في «الزوهار»[١٦].

وفي ما يتعلق بالقـديسة تيريسا، لا يمكن لنا ان نستبعد احتمال انتقال بعض معاني الروحانية ـ الاسبـانية. اننـا نجهل مدى الانتشارالذي يمكن ان تكون لقيته بعض عناصر «الكابال» في الاوساط اليهودية ـ الاسبانية، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. نعلم ان الكثيرمن هذه العناصر كان قابلاً للاندراج في اشكال روحية اقلّ تلقينيّة، وأكثر اجتماعية. ونعلم، علم يقين، أنه، في اسبانيا، وحتى قبل بيكوده لاميراندولا، كانت المحاولات الأولى لتنصير الكابال من صنع اليهود المتنصرّين، وان هدف هذه المحاولات كان تسهيل عمل المبشرّين المسيحيّين في الاوساط اليهودية ـ الاسبانية[١٧]. هوذا نحن امام عاملٍ واضحٍ للانتشار، وللانتقال بالنتيجة.

وأخيراً، ففي ما يتعلق بفرضية النقل، علينا ان نطرح السؤال الساذج والبسيط التالي: «ففي وسط كان يضمّ كثرةً من اليهود الاسبان، وأعربتْ فيه التقاليد اليهودية السريّة عن استمرارية واضحة، ما هو عالم الصور الدفينة الذي كان يدوم في ذاكرة المتنصرّين دون ان يكون حامله واعياً به؟

اشارات

(١): راجع أوتو، «باطنية الشرق وباطنية الغرب». OTTO, (West - Ostliche Mystik: Vergleich and Unter scheidung) 1926 .

(٢): راجع: ايضاً بهذا الخصوص دايستسو ت. سوزوكي: «الباطنية المسيحية والبوذية»: Daisetau T. Suzuki: (Mysticism CHristian and Buddhis), 1955.

(٣): «صورة العالم المجازية لدى القديسة هيلدغارده فون بنغن». (Das allegorische weltbild der heiligen Hildegarde von Bingen), 2e éd., 1964. 1964 .

(٤): راجع «راخا ـ يوغا سان ـ خوان ده لاكروث» في العدد الخاص باليوغا من «دفاتر الجنوب» وللمؤلف نفسه: «الفكر الهندي والباطنية الكرمليّة». (Le Raja - Yoga de Saint - Juan de la Cruz),dans Yoga Cahiers du Sud, p 202; (Penseé indienne et mystique carmelitaine), 1974.

(٥): لوي ماسينيون، «ديوان حسين منصور الحلاّج»: L. Massignon, Hocein Mansûr Hallaj, Diwan, 1955 .

(٦): راجع للمؤلف: «عين الماء»: (El ojo del agua) dans (la piedre y et centro), 1982 .

(٧): «الفتوحات المكية» ج٤، ص ٦٦ من ترجمة آسين بلاثيوس.

(٨): «الشاعر والمتصوّف. دراسة للنشيد الروحاني». (THe Poet and the mystic A stndy of the Cantico Espiritual) , 1977 .

(٩): راجع «الباترولوجيا». [نصوص الآباء اليسوعيّين]. Questeu, (Patrologie) .

(١٠): تجد مقاطع منه في نشرتنا لـ «الدليل الروحاني». Guia espiritual, 1974 .

(١١): «الاسلام المُتَنصرّ» لآسين بالاثيوس: EL Islam cristianizado, 1931 (2e éd., 1981) .

(١٢): راجع بهذا الخصوص الخلاصة الجميلة والبيليوغرافيا المشروحة لماريخان موليه في «المتصوّفة المسلمون»: Marijan Mole, (les mystiques musugmans), 1982 .

(١٣): خوليو كاروباروخا: «المجتمع اليهوديّ السريّ في حكم فيليب الرابع». Julio Caro Baroja,(la Sociedad criptojudia en la corte de Felipe IV), 1983 .

(١٤): راجع ألبير ألبيكاريس، مقالة «المركابا» في «دائرة معارف الباطنية اليهودية». Albert Albecarris le Merkabah, Encyclo pedie de la mystique juive .

(١٥): راجع «طريق الكمال» للقديسة تيريسا. Santa Teresa d Avial, (camino de perfeccion), 48,1. .

(١٦): راجع شوليم، الملحوظة ١٣٧، الفصل الثاني، من «الاتجاهات الرئيسية للباطنية اليهودية»:
. Gershom Scholem, (Major Trends in Jewish Mysticisim), Schoken Books. N.Y., 1967.

(١٧): بخصوص تحويرات محتويات نصوص الكابال، او تزييفها على يد المتنصرّين، من مثل ألفونصو دَهْ بايّداد، أو بيدورده كابايرو، راجع ي. بوير، «تاريخ اليهود في اسبانيا المسيحية»: ,1981 ,(الطبعة العبريّة) Y. Boer, Histoire de los judios en la Espana cristiana,) 1,46 (الطبعة الاسبانية).

(أ): **أوتـو**: (رودولف) OTTO, Rudolf (١٨٦٠ ـ ١٩٣٧)، فيلسـوف المـاني ومؤرخ للأديان. عُرف خصـوصاً بعد صدور كتابه الشهير: **«المقـدّس»** Das Heilige (١٩١٧)، الـذي شكل تأريخاً هاماً في دراسة الشعور الدينيّ، الذي قدّم هو وصفاً ظاهراتياً له، واوضح طابعة اللاعقلاني والملتبس (الافتتان بالمقدّس والشعور أمامه بالذعر في الوقت نفسه). [حتى لا أثقل هذه المداخلة بالهوامش لم اقم إلّا بالتعريف بالأعلام الأساسيين الوارد ذكرهم فيها]. (المترجم).

(ب): **سانكارا** Sankara (حوالي ٧٨٨ ـ حوالي ٨٢٠ ق. م.)، فيلسوف هندي عرض معتقدات «الفيدانتا» القائمة على التوحيد، وتنسب له مؤلفات فلسفية عديدة ما زالت واسعة الانتشار. (المترجم).

(جـ): **إيكارت** (يوهانيس) Eckhart, Johanes (حوالي ١٢٦٠ ـ حوالي ١٣٢٧ م.) يُلقّب بـ «المعلم» (تقابل «شيخ الطريق» لدى العرب). علّم اللاهوت في ستراسبورغ، ورأس حركة التصوّف الرينانيّ (باسم مقاطعة في المانيا). حوكم في ١٣٢٦، وأدينت أفكاره بعد موته، من قبل يوحنا الثاني والعشرين. لم يترك مؤلفات، ولكن تلامذته جمعوا أحاديثه في كتابين: **«كتاب التعزية الالهية»**، و**«كتاب الفهم»**. يترکز تفكيره حول البحث عن الجوهر الالهيّ من خلال فاعلية الروح، وحول انبعاث المخلوقات (المترجم).

(د): **سان ـ خوان ده لاكروث** (سان جان دولاكروا) بالنطق الفرنسي) Sain Juan de la Cruz (١٥٤٢ ـ ١٥٩١ م). شاعر روماني ومتصوّف إسباني. التقى القديسة تيريسا دابيلا (راجع بخصوصها ملاحظة تالية في هذه المقالة) في ١٥٥٧م. فأصبح «روح» الحركة الاصلاحية الكرمليّة (راجع بخصوصها ملاحظة تالية أيضاً) في اسبانيا، وساهم في تأسيس أوّل التجمّعات والأديرة الكرملية في مدن إسبانية عديدة. ألقي به في السجن في ١٥٧٧، على أثر تفجر الصراع بين «الكراملة الحفاة» (تيّاره هو والقديسة تيريسا) و«الكراملة المتنعلين»، فكتب في السجن أشهر قصـائـده الصوفية، تمكن من الهرب في ١٥٧٨، واستعاد أعماله الاصلاحية والتأسيسية، إلّا أن المعارضة ستنشأ هذه المرّة في قلب حركة «الكراملة الحفاة»، وسيعود هو، من جديد، قسّاً بائساً قبل ان يموت وسط ملاحقة مريرة متواصلة.

ترك ده لاكروث أربع رسائل صوفية معروفة هي، في الحقيقة، شروح لقصائده وعناوين هذه الرسائل: **«الصعود الى جبل الكرمل»**، **«الليل المظلم»**، **«النشيد الروحانيّ»**، و**«شعلة الحبّ المتّقدة»**. كان ينصح بملاقاة اللهّ في «ليل الروح، المظلم» وفي قلب «النادا» (العدم). مزج في قصائده، التي تعتبر من أمّهات شعر العصر الذهبي الاسباني، بين مثال العصر الوسيط وعصر النهضة الجمالي وبين الهواجس الشعبية ووثبة الايمان العارم. ويرسم عمله، إجمالاً، مسيرة صوفية عبرّ فيها عن التواصل مع اللّه بتعابير غنائية حسّية تذكر، بصورة بالغة الجرأة أحياناً، بتعابير الحبّ البشريّ. يعتبر من آباء الكنيسة الاسبانية، ويحتفل به في ١٤ من كانون الاول كل سنة. (المترجم).

(هـ): **بتنجلي**: Patanjali: فيلسوف وعالم نحو هندي شهير، عاش في القرن الثاني الميلادي، ترك أحاديث حول اليوغا، وقدّم الفيلسوف شوبنهاور فكره الى الغرب. (المترجم).

(و): الزن Zen : مذهب حركة بوذيّة يابانية، فكرها شديد التأثر بالروحانية الصينيّة. أدخلها إيساي الى اليابان في ١١٩١. لا تعترف تعاليمها بسلطة النصوص ولا تعظّم سوى شخصية بوذا التاريخية. ينتقل فكرها من فرد الى آخر بطرق خاصة، وتلزم بتركيز أعلى للفكر. (المترجم).

(ز): نسبة الى المدرسة الكرمليّة (يدعى اتباعها بالكراملة او الكرمليين) وهي فرقة دينية مسيحية، أنشأتها مجموعة من الرهبان (اللاتينيين) كانوا يعيشون في جبل الكرمل بفلسطين (منذ ١١٥٥ م.) مقلّدين حياة النبيّ الياس، الذي يروي «العهد القديم» أنه هزم على جبل الكرمل رجال بعل. ويبدو ان ضغط المسلمين دفع هؤلاء الرهبان الى الهجرة الى اوروبا (انجلترا في ١٢٤١ م. وفرنسا في ١٢٥٤م.) ولكن الفرقة ستعرف انتشاراً واسعاً لمذهبها في اسبانيا ابتداءً من القرن السادس عشر، بفضل الاعمال الاصلاحية للقديسة تيريسا وسان ـ خوان ده لاكروث. وستشهد الحركة قيام تيّارين متناوئين في داخلها: «الكراملة الحفاة» (تيار تيريسا وسان ـ خوان) وكان يدعو الى المزيد من الزهد والقسوة في التقشف، و«الكراملة المتنعلين» وكانوا اكثر اعتدالا (المترجم).

(ح): المدعو دنيس (ديونيسيوس) Pseudo - Denis : منح علماء اللاهوت الحديث هذه التسمية للمؤلف اليوناني المجهول (يرجّح انه عاش بين القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد) لأعمال بقيت تنسب، لفترة طويلة، خطأ الى ديونيسيوس الأريوفاغي. إنها رسائل نصرانيّة بإلهام افلاطوني محدث، عناوينها: «المراتبيّة السماوية»، و«المراتبية الإكليروسية» و«الاسماء الالهيّة» و«اللاهوتية الباطنية». (المترجم).

(ط): أوريجينيس (أريجين) origenes : ولد في الاسكندرية (١٨٥م) وتوفي في صور (٢٥٤ م.). خلف كليمون الاسكندري في رئاسة معهد الاسكندرية للعلوم الروحانية، مواصلاً تعلّم الفلسفة في الوقت نفسه، على العلاّمة مونيوس كاكاس. حاربه اسقفه المسؤول، فنفى نفسه الى فلسطين (٢٣١ م.) تعرّض الى التعذيب في عهد «ديس» وتوفي متأثراً بجراحه. ترك رسائل عديدة في الزهد واخرى في المذهب. ادان مجمع القسطنطينية الكنسي أفكاره في ٥٥٣ م. يعتبر ممثل الغنوصية الارثوذكسية وأوّل من قدّم نظاماً متكاملاً للمسيحية، ضمّ إليها النظريات الافلاطونية المحدثة. (المترجم).

(ي): النسطورية: هي مذهب نسطوريوس Nestorius مسيحيّ اعتبر هرطوقياً، ولد في سوريا (٣٨٠ ـ ٤٥١ م.) عُينّ بطريركا للقسطنطينية من ٤٢٨ الى ٤٣١. اعتقد بالفصل بين حقيقة المسيح الالهية وطبيعته البشرية، وكان يردّد بأن من الجائز دعوة مريم «ام المسيح» ولكن ليس «ام الله». فحوكم على اثر ذلك في ٤٣١، وطرد من الكنيسة. الاّ ان مذهبه وصل بلاد فارس وامتدت كنيسته، المدعوّة بالنسطورية، في آسيا الوسطى، من الهند حتى الصين. لا يزال هناك اليوم ما يقرب من ٨٠٠٠٠ مسيحيّ نسطوري، في إيران والولايات المتحدة وبعض البلدان العربية. (م. المترجم).

(ك): تقابلها المفردة العربية «مركبة» فالعرش مصوّر هنا على هيئة مركبة، ويدعى مرتاده بـ «سائقي المركبة» او «نازليها». راجع بهذه الخصوص أسهامة لوثه ـ لوبيث ـ بارالت في هذا الملفّ. (المترجم).

الصورة والغيب:
ابن عربي/سان خوان ده لاكروث

عبد الوهاب المؤدب

تمثّل الصورة واحدة من المسائل الاساسية المطروحة في التصوّف. كيف يمكن التعبير عن الغيبي المتجاوز(١)؟ بحسب اية معايير يمكن ان نترجم، بمفردات المرئي، تجربةً يقيم أُفقها في الغيب الغائب؟ كيف يمكن التعريف بما هو غير قابل للتمثّل؟ استناداً الى قياسٍ، يمكن ان نصف الغيريّة الوجوديّة المطلقة (اي اللّه)؟ هذا كله يحيلنا الى تجربة الرؤية ونشاط المخيلة ودخول «الصورة العقلية» في المشهد. هذا كله ايضاً يجد امتداده في الموقف الجمالي والكيفية التي نقدم بها شيئاً غير قابل للتمثّل، برجوعنا الى ادوات المحاكاة، التصوير والنحت، هذه الحوامل التي تستقبل الصور المحسوسة. ان سؤالاً أساسياً يسكن اللاهوت: شرعية التعبير عن الله من خلال هذه الحوامل، أو إنعدام شرعية ذلك.

شاع عن الاسلام منعُه للصورة. فيمكن ان نقابل الصورة في الممارسات غير الدينية، ولكننا لا نجد آثاراً تحيل الى تمثّلٍ ما للألوهة ووظيفتها الدينية. ولكننا، بالبحث في نصوص مكتوبة في وسط إسلامي، يمكن ان نمنح لمثل هذه المعاينة قدراً اكبر من الاشكالية. سنرجع هنا الى نصوص عائدة الى اندفاعة حصلت داخل الاسلام، وهي تكشف عن اختراق للحدود التي تصون فكر الجماعة؛ نصوص تمارس التجاوز في الوقت نفسه الذي تظلّ فيه فاعلةً في العقل الاسلاميّ.

قبل البحث في هذه النصوص، علينا ان نضع في قرينتها الصحيحة مفردات المشكلية الشاملة التي ساهمت في إظهارها. يتعلق الامر بعرض المفهومات التي وجهت التفكير المتعلق بمشكلة التمثّل. ونحن نحيل الى المقابلة المحددة بمفردتي: «التشبيه» و «التنزيه»، القابلتين للترجمة بالفرنسية الى: **(anthropomorphisme)** و **(abstraction)**.

التشبيه والتنزيه مفردتان متناقضتان. فإذا كان التشبيه يستدعي الاقتراب، فإنما يشير التنزيه الى الابتعاد. وإذا كان الاول قائمًا على التماثل والتشابه، فإنما يُقيم الآخر مسافةً وانزياحاً. وقد ترجمتُ التنزيه - هذه الحركة التصاعدية **via remontaris** الى **(abstraction)**، وأنا افكر بالمفردة اللاتينية البعيدة **(abstraction)**،

---

(١) حرصت في ترجمة هذا النص على الرجوع الى «قاموس» ابن عربي نفسه، فلم اقل «المخيلة»، وانما «الخيال»، ولم اقل «الحضور» وانما «الحضرة»، ولم اقل «اللحظة» وانما «الآن»، ولم اقل «اللامرئي»، وانما «الغائب»، الخ... فبالاضافة الى الضرورات التقنية، لم أشأ، عموماً، ولم يشأ الكاتب بالاصل، «عَصْرَنَة» ابن عربي، وانما «معاصرته» ومحاولة مرافقته في جولته التأملية حول الصورة (المترجم).

التي تشير الى ما يفصل ويباعد ويعزل. نذكّر ايضا بأن التشبيه، الذي يدلّ في اللاهوت على «الأنسيّة» anthropomorphisme، يشير في البلاغة الى الاسلوب المجازي القائم على المقاربة والاوصاف المشبهة. وإن ما يمنح طبيعة إجرائية لمقابلتنا الضدية «تشبيه/ تنزيه»، هو الكيفية التي يقوم بها الاثنان باختراق المسافة الفاصلة، فيعمد «التشبيه»، الى حركة مقاربة كفيلة بإلغاء المسافة، في حين يقوم «التنزيه» بإبعاد ما يفصل، مؤسساً الله في غيبه، غير قابلٍ للتعرف أو الادراك.

هذه المشكلية قسمت المسلمين. ولن ندخل هنا في تفاصيل المناظرات التي قامت بهذا الخصوص بين المعتزلة والحنابلة والاشاعرة. لنقل، ببساطة، انه يَتعهَّدُ بها النص الذي يهمنا هنا، وهو للمفكر الاندلسي ابن عربي (القرن الثاني عشر / القرن الثالث عشر). وهو يتعهد بها، بعد أن تكون قد مرّت بتحوّلات لاهوتية وسياسية عديدة، نلاحظ بدايتها منذ نهاية القرن الثامن (الميلادي).

نذكّر ايضا بأن هذه المشكلية، حين يتعهّد بها نص ابن عربي، فهي تبدو كما لو كانت في منزلها الاليف. ففكر هذا المؤلف يأخذ بطرفي المقابلة كمبدأ لطريقة العمل (او للمنهج). ويتضح منطق نصه في مقطع يقوم بتنظيم الضدين والمرور من خلالهما. لا يندرج تفكيره في فكرة الهوية الارسطية: انه يقيم وحدة المتضادات (ما يدعوه هو بـ «الجمع بين الضدين») كطريقة تفكير، وكعلامة للوجود، في الوقت نفسه. وهو يتوصل الى هذا، بعد قراءة القرآن الذي يتكوّن من آياتٍ متناقضة. المعنيان الضدّان لا يستبعد احدهما الآخر ولا يلغيه: بل هما يشكلان آنين مختلفين وضروريّين، يتعاونان في قلب حقيقة بذاتها. لكي يحيط الانسان بالحقيقة في كليتها، عليه ان يعيش كلا الآنين، بنحو متزامن، وفي اندفاع الحركة نفسها. لا يحلّ التناقض نفسه لدى اكتمال التركيب (او الخلاصة) Synthése. ويساعدنا الجمع بين الضدّين على تشخيص المُماثل في قلب المختلف.

يشكل التنزيه والتشبيه لدى ابن عربي العاملين الاثنين اللذين يمدّان بوسائل لتمثّل المقابلة الضدية التي توجّه الوجود: «الواحد» و «الكثرة»: حيث يوّزع الواحد جوانب من ذاته في الكثرة الشكلية التي يتجلى من خلالها العالم؛ وحيث يكون الواحد غير قابل بذاته للتمثل؛ وحيث يشكل العالم وفرةً من الكيانات الخاصة المرئية، الحاملة لاثر الواحد غير المرئيّ؛ وحيث ينتشر الواحد، اخيرا، بحسب ذروريّة الكيانات الخاصة هذه، ناثراً نفسه في تعدّدية العالم. ويُعرب التشبيه والتنزيه عن حيوية فائقة في العمل، حين يتحركان على مثل هذا «السطح».

إن تدخل التنزيه والتشبيه، لتنظيم مسألة التمثيل، يبدو شديد الوضوح في كتابات ابن عربي، الذي يربط هذه المشكلية باسمي «الجمال» و «الجلال»، اللذين يقوم عليهما التغيير الجماليّ (راجع كتاب: «الجلال والجمال»، ص: ٥).

وفي تحليله للتنزيه والتشبيه، يستند ابن عربي إلى جملة من الآية القرآنية المكرّسة في التراث الاسلامي لهذه المشكلية: «ليس كمثلهِ شيء» (وهذا يدل على التنزيه) و «هو السميع البصير» (وهذا يدل على التشبيه). هكذا نلاحظ في هذا التعبير القرآني تتابع الضدّين أو طرَفي المقابلة اللذين يعملان في قلب حقيقة واحدة تمنح لمسألة شرعية التمثيل أو انعدام شرعيته طبيعة إشكالية.

لا إبهام ولا غموض في ما تريد هذه الآية قوله: انها تؤكد على المسافة غير القابلة للاختراق التي تبعد

الله عن كل مثيل او شبه. ولكنها تعلن عن التنزيه بصورة سلبية، من خلال مفردات التشبيه وقد أحيطت بالنفي. لصيانة الله من كل تشبيه، ولوضعه في معزل عن كل مقاربة، يستخدم القرآن عبارة تبدأ بالنفي («ليس»)، لتتبعه بعد ذلك بأداتي تشبيه تدخلان المقارنة والتقريب والمماثلة: «الكاف» و «مثل». ولنلاحظ ان الصيغة التي تقوم بادخال التنزيه تستخدم شكل خطاب نادراً: شكلاً يدخل التقريب ليقيم نفياً او مسافة، وليس ليكشف عن تساوٍ او معادلة. إنه تشبيه يقيم علاقات عدم انسجام ولاتماثلٍ واختلاف.

إذا كان يُعبَّر هنا عن «التنزيه» بمفردات «التشبيه»، فذلك لأن من المستحيل التعبير عنه في ذاته، وبمفردات تكون خاصة به. «التنزيه المطلق» غير قابل للصياغة في نظر ابن عربي. ما من كلام، منزّل أو غير منزّل، من شأنه ان يتعهّد بمثل هذا المشروع. إن التنزيه، أي هذا التجريد الذي يحيل الى اللامتناهي واللامحدّد، لا يمكن له أن يتحقق في شكل أو صياغة الاّ متى ما أُدخل في «حدود».

قبل أن يعلّق على هذه الآية، يرجع ابن عربيّ بعيداً الى الوراء، مستقصياً مراحل نشأة الوجود. في البدء، مكث الله في عالم «العماء»، هناك، حيث لا هواء يتحّرك لا في الأسفل ولا في الأعلى. ثمّ، لكي يمكّن الخلق من أن يكون، صوَّر ذاته وشهد على نفسه في ايات تتضمن صِيَغاً تشبيهيّة (أنسيّة) تُحدّده في أشكال متناهية وتقومٍ بتجسيده داخل نظام «الحدّ»: يجلس هو مستقيّا على عرشه، ينزل الى السموات الدنيا ويكون حاضراً في السموات والأرض. يقول أنه مَعَنا، أنّىٰ كنّا. يُعْلمنا بأنه هو ذاتنا. هذه التعيينات هي كلها «محدودات». نحن أنفسنا «محدودات» وهو لا يصف نفسه الاّ داخل هذه المحدودات. والمقطع الذي يقول: «ليس كمثله شيء» هو ايضاً «محدود»: «ومَنْ تميزَ عن المحدود فهو محدودٌ بكونه ليس عين هذا المحدود» («خصوص الحكم» ص: ٤). وهكذا، فالتميُّز تميزاً مطلقاً عن كل شكل هو نفسه «حدُّ» أيضاً. وإذا اعتبرنا أن تصريح: «ليس كمثله شيء»، يفترض نفي كل شكل، وكل صورة، فكل مثال («نفي المثال»)، فهذا مما يعني أنه ذات جميع الأشياء. «ليس كمثله شيء» لأن جميع الأشياء مُشْبهةٌ به. هكذا تراه يتحدّد بالأطُر المحدَّدة لكل محدود. إن كل ما يتضمن أطُراً محدَّدة إنما يتضمن حدود الله. فهو يسري في كل مخلوق: وهذا هو ما يؤكد الوجود وما يمدّه بالأصالة. بهذا الرجوع الحاذق، يحصل انقلاب بين التنزيه والتشبيه: فالوفرة المفرطة لأحدهما تشكل نقصاً للأخر ونكون هنا في الآن الذي يشرع فيه الضّدان، رغم تباينهما، بالسريان أحدهما في الآخر («خصوص الحكم» ص: ١١٠-١١١).

بيد أنّ مواضع التجربة التي يظل فيها التنزيه والتشبيه يشكّلان آنين منفصلين، يستدعيان «تركبّات[٢]» مختلفة، لا يعدم أن تُزار هي أيضاً. كل واحد من هذين المجالين (مجال التشبية ومجال التنزية) يظل يحمل علامة «زيانٍ» غائب عن المشهد الآخر، ومنظور إليه باعتباره نقصاً. كل واحد من هذين المشهدين يظل مسكوناً بالمشهد الآخر، الغائب. مَن يعرفه من خلال التنزيه وحده، لا يعرفه حقاً. ومن يزعم رؤيته عبر أساليب التشبيه لن يجد منفذاً الىٰ رؤيته: فهو سيكون قد حدَّده، بذلك، وحبسَه داخل حدّ نهائيّ. الاّ أن من يسعىٰ لبلوغه بين التنزيه والتشبيه بصورة شاملة، يمكن له ان ينتشي برؤيته، بصورة شاملة ايضاً. إن من المستحيل معرفته في التفصيل، الاّ بنحو مجزأ، مادام هو اللامحدّد والمحتوى في كلّ حد

---

(٢) بمعنى الاجهزة والانساق «المترجم».

او اللّامتشكّل الماثل في كلّ شكل، والباطن القائم في كلّ ظاهر. إنه ينظم المظاهر بحسب علاقة «تُبرمج» الشكل. ولمعرفته في التفصيل الصغير، يجب أن نكون عرفنا كل تفاصيل الوجود، وهذا ما لا يقع في مقدور الإنسان. المعرفة الوحيدة الممكنة للّه، والتي تمكّن من تمثله، إنما تتمثّل بالتزام حركة ذاهبة بين التنزيه والتشبيه، بين التجريد والأنسية، بين المقابلة والانزياح («فصوص الحكم» ص: ٦٩).

إنّ هذا الأسلوب يمكنّك من رؤية صورة اللّه المقيمة في ذاتك. يقول حديث نبوي: «من عرف نفسه عرف ربّه». إعلمْ إنك شكله، وأنه هو نفسك. تكون بالنسبة له ما تكون لك الهيئة الجسمانية: وهو يفعل فيك باعتباره الروح التي تنظّم هيئتك الجسمانية. إطارك المُجدد يحتوي على الظّاهر والباطن الذي هو في ذاتك، وإن الشكل الذي سيبقىٰ بعد أن تغادره الروح لن يعود شبيهاً بشكلٍ إنسانيّ: لن يميّزه شيء عن صنمٍ من الخشب أو الحجر. إنه سيصبح عديم الروح مثل تمثال: مقيمًا في النقص الجذريّ الذي يميّز اللوحة أو المنحوتة، ومجرّداً من الحركة والنَفَس. هيكل فارغ، بلا روح. وسيدخل في متحف الخلق الإنساني الذي يحتوي الأشياء الرفيعة المحاكاة، ولكن التي تظل، مع ذلك، جامدة. إننا نقترب هنا من الفكرة الأفلاطونية في النقص الذي يمّيز المحاكاة الإنسانية. نقص تكشف عنه سلسلة من الأحاديث النبوية المكرّسة للتصوير، يتحدى فيها النبي الرّسامَ أن يتمكن من احياء الصورة التي يسيطر هو على أثرها الخطيّ. أما وقد قلنا هذا، يمكن أن نلاحظ بالمقابل أن بمقدور الإنسان أن يعثر، عن طريق الاستبطان، على صورة اللّه التي تسري في ذاته. هذه هي العلاقة الأولى التي تمكننّا من التقّدم بفكرة «الصورة العقلية»، التي يقبض عليها الإنسان في ذاته، وينتشي بها ما أن يستقبل وارداتِ الدفّق الإلهي الذي يعطّر أعماقه («فصوص الحكمة»، ص: ٦٩).

صورة عقلية تترواح بين التنزيه والتشبيه. فإذا ما أنت انتهجت طريق التجريد المطلق، فستعيق الصورة العقلية وتحددها، وتثبّتها، في حين أنها تغنم بكونها متحركة، متغيّرة، وفي حالة خلق جديد، على أساس قابل للفراغ كل لحظه. وإذا ما حاولت تثبيت صورتك عن طريق التشبيه، فستغامر باتخاذ الصورة صنمًا، وترجع بذلك إلى الوثنية. إذا أردت أن تتفادى الجمع ما بين الصورة والصنم، عليك أن تترك الاعتقاد بثنائية اللّه العالم، وأن تقول بوحدة الوجود: بهذا ستعرف كيف تعثر على الصورة الكامنة، على هيئة بذرة، في كل شكل.

ويختتم ابن عربي تفكيره بالرجوعِ الى الآية التي تشكل شعار مشكليَّتنا الحاليّة. هذه الآية القرآنية توضّح في شقّيها الاثنين تحليل ابن عربيّ الذي يرينا ضرورة كلا المجالين (التشبيه والتنزيه)، وترابطهما العضوي من جهة، والحضور الفعال لكل منهما في الآخر، من جهة ثانية. واذا نحن افترضنا ان «الكاف» في «كمثله» زائدة، فستصبح الاية: «ليس مثله شيء»، وستفقد «مثل» كل غموض أو لبس.

فهي لن تتعهد سوى بالتشبيه، وسيعني ذلك: «ليس هنالك ما يشبهه»، وهذا ما سيرمز الى التنزيه الخالص. الحال، ان تتمة الآية: «وهو السميع البصير»، تقوم بتعيين الأنسيّة او التشبيه، بخلعها على الخالق صفاتٍ حسيّة. الا اننا اذا اعتبرنا «الكاف» اساسية وليس زائدة، فان «مثل» سيمكن لها ان تخرج عن وظيفة التشبيه، التي ستتعهد بها الكاف وحدها، وسيمكن لها ان تخرج ايضاً عن القناة التي تقيم التكرار، فتتوهج امامنا باعتبارها علامة لغوية اساسية يدور معناها حول مفهوم الصورة. وبذلك سيكون

المعنى: «ليس كمثله شيءُ على صورته»، اي: «لا شيء يكون على صورة صورته». وهذا المعنى يدخل التشبيه او الانسية في قلب ما يدل على التنزيه او التجريد، ما دام يخلع على الله صورة اصلية: وما يرفضه هو صورة الصورة او الصورة الثانية، في الوقت الذي يقيم فيه صورة اولى للّه. كذلك، فان الشق الثاني من آيتنا - الشعار قابل للتأويل بمعنى التنزيه، برغم انسيّته الظاهرية. يكفي ان نتصور انه هو، الله الاوحد الاحد، من يسمع ويبصر بحقٍّ في كل ما هو سميع وبصير: وان نظرية ابن عربي في وحدة الوجود تجعل مثل هذه الفرضية مقبولة. هكذا، يحتوي هذا المرجع القرآني في شقيّه الاثنين على الحالتين الاثنتين متضـامّتين: التنزيه في التشبيه والتشبيه في التنزيه («فصوص الحكم»، ص: ٧٠). وإن المشهد الذي يستقبـل تجربة الرؤية باعتبارها حضوراً («حضرة البصر»)، موجّهٌ هو الآخر، بوضوحٍ، بقطبي التنزيه والتشبيه. يقول ابن عربي أنّ حضرة البصر تتضمن الطريقة التي يتوجه بها العبد الى ربّه في الصلاة. وهناك ثلاثة طرق يخاطب بها «عبد البصير» ربّه. فهو يعبده، أوّلاً، على طريقة «كأنه يراه»، استناداً الى الحديث النبويّ القائل: «الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه». وهذا ما يستدعي وصفاً خاصاً لتصوير التشبيه. اذ سيحاول العابد ان يتخيّله بحسب الاجراءات التي يوفرها تدبيره الخاص. ويرجع هنا الى المماثلة، ليصنع شبهاً. انك تؤوّل من هو خارج المنال بالمفردات التي هي في متناولك، وتفسّر الغائب بمفرداتٍ حسّية. الطريقة الثانية هي ان يعبده بحسب شروط التنزيه. اي ان يخاطبه عارفاً بانه، هو الغائب اللامرئي، يراه. وبهذا ننتقل من الصلاة «المشبَّهة» الى الصلاة «المنزَّهة». اخيراً يعبد المصلي «اللّه باللّه». هكذا يخاطبه ويدعوه اولئك الذين «يعلمون بالله»، اي الذين لا يتخذون أيّاً من الطريقتين الاختزاليتين: ان المبصرين بالله يعتقدون بطريق التجريد («يقولون بالتنزيه»)، ويتأملون الصورة التي تأتي عن طريق الانسية ولا يؤمنون بها: («يشهدون التشبيه ولا يقولون به»). لان التمثل المشبّه، الانسي، او «الصورة العقلية»، لا يشكلان في نظرهم «خبراً». بل مجرد اعرابٍ عن الايمان. «إعيان»: اي طريقة في احالة الايمان مرئياً، وادخال المبدأ في الصياغة. ولكن هذا الاعيانَ يجب ان يبقى عقلياً. لا يُذاع. طاقة خلّاقة داخلية محض. ففي الاسلوب الانسيّ، لا يمكن الخلط بين صورة الله وبـين الايمان: إنها لا يمكن ان تشكل ضمانة «للايمان ولا معياراً» له. الايمان يستند على خبر ينبيء: «الايمان بابُه الخبر». وان التشبيه المحض الذي يمزج بين الصورة وحقيقة الايمان انما يقنّع نفسه بتوهّمه: فهو يحسب ان هذه الصورة هي نوعية تكفي ذاتها، وانها قابلة للرواية، فهي خبر يُنشَر. الحال، ان العالِم بالرؤية يشهد على الصورة، يتأملها كإعيان تنزيه، يقيسها، يحكم عليها، ويثمّنها بحسب موازين الحكم. يعرف انه في هذا الموضع لا يكون في الايمان. وهكذا، فكل شيء يفصل بين الموقفين. فالتشبيه يطابق بين الصورة والايمان، اما العالِم بالرؤية فيضع على المحك قدرته هو على الرؤية وطاقته البصريّة وبراعته التي هذّبتها التجربة. ان العالِم بالرؤية يتمسك بحرف رؤيتـه، ولا يحيلهـا الى مرجع، بل يكتبها كما هي، دون اي اضافة. «النّسخ»: هذه هي المفردة التي يستخدمها ابن عربي. الحال، ان النسخ كلمة مزدوجة المعنى في العربية: فهي تدل على عملية التدوين وتهيئة النسخة، وفي الوقت نفسه على ما يمحو ويبطل ويلغي وينسخ. وان لبس الكلمة هذا يخدم تفكير ابن عربي بنحو رائع. فالصورة التي تتحقق في مجال التشبيه، يجب ان تعاش في تعقّدها وهشاشتها: ان تؤخذ بحرفيّتها وتُكتب كما هي. وهي، كذلك، صورة مؤقتة، قابلة للتنوّع والتغيّر، ومهيأة للاستبدال

والالغاء والرفض والشطب والابطال والتعديل. صورة هشّة، قابلة للقطع، وجوّابة. من هنا، فمن الافضل ان تبقى عقلية، وألا تتمّ روايتها، وألاّ تتخذ هيئة حدث يُنبيء. ان الصورة لا تتمتع، بذاتها، بامكانية الصياغة. انها دالّ محض. في حين يمنح التشبيه، او الانسية، مرجعاً للصورة ويعتقد بها تقدمه الصورة: انه يخلع على الدال دلالة ما. وهو يظل بحاجة الى هذه الامتدادات حتى حينما ينتبه في الطريق الى انه متجه الى الشرك، باتخاذه من الصورة صنماً.

يعتبر ابن عربي ممارسة الصورة مشهداً عقلياً. يمنح طبيعة عشقيّة للعلاقة بين المصلّي وبين الصورة العقلية التي تتحقق له اثناء التجربة. ان حججاً كثيرة تمارس عملاً لصالح نشر الصورة، ولكن «الادب»، الذي يوجه العلاقة السعيدة بالصورة، يلزم بإسكات التجربة، وكتم الصورة بفعل «الحياء». بل ان العالِم في الرؤية ليتظاهر، اكثر من هذا، بقصوره عن رؤية الصورة، يدّعي عدم ملاحظتها، ويتصنع اهمالها وتجاوزها. وهكذا ينشر ابن عربي «جهازاً» كاملاً لضمان صيانة الصورة واحتجابها: انه يمنحها شفرة: «الادب»، ومنحى نفسياً: «الحياء»، وسياسةً: التظاهر بالقصور («الفتوحات المكيّة»، جـ ٤، ص: ٢٣٣ - ٢٣٥).

ويقدم ابن عربي حججاً تاريخية يدعم بها حضور الصورة وفي الوقت نفسه ضرورة الابقاء عليها في العقلي. فبما ان شرع محمد يتضمن الشرائع السماوية التي سبقته، وبما ان كل شرع سابق، المسيحية مثلاً او الموسوية، يقيم خصوصيّته تحت «حيطة» الاسلام. [يقصد: تحت ضمانته وكفالته]، وجد المسلمون انفسهم امام وضعية مفارقة في ما يتعلق بمسألة شرعية التمثيل او لاشرعيته. في المسيحية، بعد ان رأت الاجيال التالية ان المسيحيين الأوَل لم يكونوا يعظّمون الصورة، شرعت بالاحتفال بالوحدة المنزّهة (او المجردة) عن طريق الصور. بذلك انتصر استخدام الصور لدى امة عيسى بن مريم اكثر ما لدى اية امة اخرى. ثمة وفرة من الصور في كنائسهم. هذه الصورة توجه صلواتهم. وهم حتى حينما يتعبّدون في انفسهم، يتوجهون الى الصورة التي تخدمهم كواسطة. ويبرر ابن عربي استخدام الصورة لدى المسيحيين باستحضاره هذا البرهان القاطع: الحلول. وبالطبع، فهو ما ان يجد نفسه مطالباً بالافصاح عن فكره، حتى يفارق فكرة الحلول بمعناها المسيحي، ويرجع الى التفسير الذي قدمه القرآن لهذه الظاهرة. الا انه يستعذب البقاء غامضاً للحظة ازاء كل من الحقيقة المسيحية ومسألة الحيطة [السيادة] القرآنية. انه يقول: «تَمثُّل روحٍ في صورة بشر». ولكن هذا لا يمنع ابن عربي من ان يبرر استخدام الصورة لدى المسيحيين: «لان اصل نبيّهم عليه السلام كان عن تمثل، فسرت تلك الحقيقة في أمّته الى الآن». ان ابن عربي يبدو كما لو كان قد احس بوزن التمثل في الجمالية المسيحية. ولنذكّر بان الدليل القاطع الذي قدّمه انصار الصورة في امبراطورية الشرق المسيحية كان مستمداً من امتدادات-واقعة الحلول هذه نفسها.

بعد ان برر استخدام الصورة، المنسجم مع جوهر الحقيقة المسيحية، يقول ابن عربي انه، مع مجيء محمد، ثم «النهي عن الصور». الا ان شرع محمد يصادق على الشرائع التي جاء بها الانبياء المتقدّمون. ان شرع محمد يتضمن حقيقة عيسى، و«شرعه قد انطوى على شرعه». من هنا، بات لازماً حل هذه المفارقة: كيف يمكن المصالحة بين تحريم التمثّل من جهة - وكأن تعقّلنا للمسألة سيكتسب المزيد من الدقة التاريخية لو ان ابن عربي ذكّر بوجود هذا التحريم في الشرع الموسوي ايضاً - وبين التعظيم المسيحي

للصورة، من جهة ثانية؟ عند هذا المستوى، يذكّر ابن عربي بالحديث النبوي المعروف: «الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه». في هذا الحديث، يقوم محمد بادخال الخالق كصورة في «الخيال». هذا هو معنى التمثّل في الاسلام: فمحمد يمنع على امته اظهار الصورة في المحسوس، ولكنه يدعو، في الوقت نفسه، الى الانتشاء بها في مشهد الخيال، باتباع المبدأ نفسه الذي يوجّه التمثّل لدى المسيحيين. ويضيف ابن عربي حجّة مشهدية [بمعنى العرض المسرحي] ليبرر هذا التوافق الجمالي: فيذكّر بان «الشخص» الذي هو «بطل» حديث الاحسان المذكور ليس بآخر سوى الملاك جبرائيل، الذي رأينا انه هو نفسه من يتدخل في التمثّل الاول الذي ولدت المسيحية منه. جبرائيل هو الحضور الذي يبرر الصورة في كلا الشرعين. هكذا يمكن القول، دون قسر الكلمات، ان الصورة التي تجعل «المختلف» حاضراً ليست مجهولة بحق في الاسلام. فقط، تمّ فيه التفكير به كـ «شيء عقلّي» («الفتوحات...»، جـ ١، ص: ٢٢٢ ـ ٢٢٣). ويحدث لابن عربي ان يعظم من اهمية الـ «كأنّ»، هذه الطريقة التي تمكن المسلم من ان يستمتع بالصورة. نبيلةً هي حقاً وماجدة، هذه الأداة اللغوية التي تفتح لنا خزانة الصورة الحسية القابعة في الذاكرة. وبما ان الله ليس محسوساً من قبلنا، وبما اننا نعقل وجوده فحسب، فهي تقترح علينا، اذا ما اردنا «الاحسان»، ان ندخل الله في حيّز قدراتنا الادراكية عن طريق «كأنّ». هكذا تجعل الله يلتحق بالمحسوسات عن طريق الخيال، او «الوهم»، وبهذه الحيلة نقترب ممن عبدوه في ما نقشوه او «نحتوه». هكذا يحلل المشرع في مكان، ما كان قد حرمه في مكان اخر. وعلى العارف بيننا ان يحلل هذه الممارسة حيثما تكون محلله، وان يحرمها حيثما تكون محرمة. ذلك هو مجد «كأنّ» التي تقيم طريق الايهام والحركية والانتقال، فتمكننا من تجاوز علماء المذهبية الجامدة، وتسهل علينا الاستمتاع الجمالي في متاه المفارقة والتضادّ («الفتوحات...»، جـ ١، ص: ٣٦٦).

في الاطار الشامل لنظرية ابن عربي، تستمد الممارسات الانسانية طاقتها المحرّكة من اسماء الله التسعة والتسعين. انها امتداد للنّفس الالهيّ، الذي ينبعث من الاسم. وبين الفعاليات الكثيرة المرتبطة بالاسم، نجد التصوير. فالتصوير هو امتداد لاسم «الباري»، اي المحدث، بمعنى صاحب الفعل الخلاق، بالاستناد الى فعل «برأ» الذي تشترك به العربية والعبرية، اذ نحن نقابله في العبارة الاولى من التوراة. كما يوجه هذا الاسم نشاط المعماريين والمهندسين واصحاب الاستنباطات عموماً، اي جميع من يبتكرون اشكالاً غريبة. واذن، فمن هذا الاسم ينهل الرسامون لتحقيق الاشياء الجميلة المحددة بميزان فنهم الذي يقوم على نِسَب موجَّهة لتنظيم التشابه: هذا اللقاء بين البراعة التقنية والتلقين الروحاني، بهدف المساهمة في الصفوة المتحلّقة حول «القصر» في المدينة الاسلامية. مؤكدٌ ان هذا التحديد للتصوير يُحَسُّ بممارسته غير الدينية بوجه خاص، ولكن كان من المهم الكشف عنه في المسيرة الميتافيزيقية لابن عربي. انه يهوّن على الاقل من اهمية المعاداة الجذرية للصورة المشاعة عن الاسلام. اكثر من هذا، فان هذا التوسيع لشرعية التصوير، حتى اذا لم يكن ذلك الا «للقصر»، انما يبدو طبيعياً لدى كاتب ذهب الى التفكير بالصورة العقلية في متاهاتها العديدة، بحسب استتباعاتها الدينية («الفتوحات...» جـ ٢، ص: ٤٢١ ـ ٤٢٢).

من خلال هذه المشكلية التي ولدت على ارض الاسلام، واتبعت التحولات التي أتيت على عرضها متّبعاً النهج الذي شقه نص ابن عربي، من خلال مشكلية «التنزيه / التشبيه» هذه، يمكن لنا ان نوضح،

بيسر، فكراً آخر ونصاً آخر ولدا في قرن آخر وفي لغة اخرى، وفي مسرح كتابي آخر: نص سان ـ خوان ده لاكروث ومسألة الصورة، كما يتضحان في «الصعود الى جبل الكرمل» بوجه خاص.

نقول اولاً ان سان ـ خوان ده لاكروث ينحاز انحيازاً واضحاً الى تصور ارسطيّ للطريقة. انه لا يفكر حتى بامكانية عمل الفكر المتناقض المؤسس على الجمع بين الضدين. انه يؤثر، بالاحرى، المبدأ الارسطي للهوية، وقد كتب: «علّمتنا الفلسفة انه لا يمكن لضدّين ان يبقيا معاً في ذات واحدة». وكتب ايضاً: «. . . لا يمكن في الانتقال الطبيعي ان ندخل شكلاً دون ان نكون قد اخرجنا الشكل المضاد من الموضوع، قبل ذلك». اكثر من هذا، فأرسطية ده لاكروث منبثّة حتى في قلب نظريته التي تقود الى فكرة «الظلمة» في البحث عن فكرة اساسية لديه، مستوحاة من مقطع من «ميتافيزيقا» ارسطو: «كلما كان النور الالهي عظيمًا. . كلما كان اكثر غموضاً على ادراكنا».

لا شك في ان من المناسب الاقلال من اهمية مباديء الطريقة هذه، حين يكون ده لاكروث مدفوعاً بقوة الالهام الشعري. ففي ابياته الشعرية، نقابل عدداً كبيراً من الصور المشحونة باضداد غير قابلة للمصالحة، وهي تتصادم وسط ألق تجاورها في هذه الابيات. وقد نذهب الى حد القول بان ما يمنعه ده لاكروث عن ممارسته الفكرية، الحكيمة، التعليمية والخاضعة الى التعليم الاسكولائي، انما يتخذ في قصائده هيئة مسيرة تلون بلاغته الشعرية. يكفي ان نسمعه وهو يقول: «يا له جرحاً بالغ العذوبة»، «يمنح الحياة عن طريق الموت»، او «هذه المعرفة الآتية عن اللامعرفة»، او: «من دون سندٍ ومع ذلك مسنود».

بالمقابل، تتأكد ارسطيته الجوهرية في الطريقة السنّية التي بها يستخدم الجهاز النفساني، كما يرثه من كتاب ارسطو: «في النفْس». انه ينكر كل نجاعة على عمل الخيال، ويجعل منه قوة الايهام والخداع لدى الانسان، ويعتبره قوة عبدة للعقل، مؤكداً انه يحدث له ان يتبع المعالجة الحاسمة التي قدمها الوسط الاسلامي لهذه القوة من خلال الاطروحات المتقدمة، اطروحات الفارابي وابن سينا، اللذين يفسران الرؤية النبوية وانتقال الوحي بواسطة الملاك بالاستناد الى تطور القوة الخيالية لدى بعض الاشخاص. وللمصادقة على هذا المكتسب، الذي انتقل الى الثقافتين اليهودية والمسيحية منذ القرن الثان يعشر، يميّز سان ـ خوان ده لاكروث بين القوة الوهمية بمعناها الجسدي الارسطي الخادع، وبين «الخيال» بمعنى التصور المبدع، القادر، بما هو قوة باطنة، على استقبال الرؤية الغيبية (ما فوق الطبيعة). بل انه ليذهب الى تحليل بعض المراجع الكتابية، ويقدم بعض الشخصيات الكشفية [المتمتعة بقوة الكشف]، مثل النبي الياس، من خلال هذا التمييز. ولكن حركة فكره الاخيرة تتمثل مع هذا بالطعن باستخدام الخيال والوهم، لانه يمكن لهما ان يكونا مصدراً للخطأ، وقادرين على احداث الخدعة، وتمكين الماكر من الاقتياد الى الرؤية الكاذبة. وعلى سبيل التحوّط، ينصح سان ـ خوان ده لاكروث بالابتعاد عنهما والتحرر من اسرهما، او، على الاقل، بالتمسك بالحذر الشديد اثناء استخدامهما. ونحن نقف هنا على الضد من ابن عربي الذي يعظّم الخيال الى حدود بعيدة، ويضعه في المكان المركزي من الوجود. فمن خلال مصطلح «حضرة الخيال»، هذا الحضور الرفيع للمخيلة، يكون انسان التجربة قادراً على الدخول في عالم الغيب، والتحول الى مؤوّل لاسرار الباطن، دون ان يخرج من غموض الواقع أبداً. الى جانب هذا، يربط ابن عربي عدداً كبيراً من الممارسات الخلاقة ـ جميع فنون التركيب، باستخدام هذه القوة الموضوعة في ظل النبي

يوسف، هذا الكشّاف والمؤوّل، وكوكب العشق «الزهرة».

قدمنا هذا العرض كله للتوكيد على المخرج المعاكس تماماً لمشكلية «التنزيه / التشبيه»، الذي يقترحه سان ـ خوان ده لاكروث. كتب ده لاكروث قائلاً: «ان الرؤى والادراكات الحسية لا يمكن لها ان تخدمنا [في شيء]»؛ ان الصورة إعاقة، وأنه ليس ثمة من شكل ولا من شَبَهٍ للّه؛ إن الله «لا يكشف عن نفسه للروح عن طريق أيٍّ من تنكرات الرؤية الوهمية او الشبه او الشكل»؛ إنّ من المهم طرد كل ما لا يتطابق مع الله ويختلف معه، بحيث لا تعود الروح تحتاج الا لان «تتجرد» من تضادّها ولاتشابهها [مع اللّه]، وان على الانسان «ان يظل صافياً وفارغاً» من كل ما يمكن ان يسقط في الحواس؛ ان عليه البقاء «عارياً وغير مسكون». وهكذا، فـ«الروح التي تعتم وتظلم بكل انوارها الخاصة والطبيعية، ستتمكن من الرؤية بصورة ما فوق ـ طبيعية . . .». التأمل، إذن، هو شيء «مظلم»، لان من المناسب ان يكون المرء قد اختار الظلام طريقاً والعتمات غطاءً، لكي «يراه في الظلم»، وفي «الهواء الكثيف». ولبلوغ هذا الاستعداد، على المخيلة ان تغادر الروح، كي تظل هذه «مظلمة . . . الى ان تبلغ الوحدة الالهية . . .» صحيحٌ ان ده لاكروث يقبل بالصورة العقلية، ولكنه يدعونا الى طردها في الحال، ويذكّرنا بحدود الخيال الذي يتلقّاها، فـ«كل ما يُتصوَّر على صورتها، لا يخدم أبداً كوسيلة للاتحاد به . . .» ان الاشكال والصور تنفع المريدين في بدايتهم، ولكن يهمُّ التخلص منها بغية الوصول، بسرعة، الى «المنزّه» الغائب، الذي يمنح الروح الهدوء والطمأنينة اللذين يكمنان في تعطّل كل نشاطٍ للحواسّ. هكذا، يجب التحرر تدريجياً من الحواس ومن المحسوس، ومن الفهم والارادة والخيال، للوصول الى الوحدة في «ليل الفكر»، في «ما فوق كل معرفة»، والتربّع في «جوهر الروح العاري، المحض»، والوقوف في «فراغٍ وعُري». أي إجمالاً، إن سان ـ خوان ده لاكروث يطالب، مطالبة جدّية، بـ«التنزيه المطلق»: «. . . بما ان الله لا شكل له ولا صورة يمكن للذاكرة ان تدركهما، فينتج عن هذا انه حين تكون الروح متحدة بالله، فهي ايضاً تظل لا شكل لها ولا صورة، ويظل الخيال ضائعاً، والذاكرة غارقة في حالة من الهناءة العالية، دون ذكرى عن أيّ شيء. لأن هذه الوحدة الالهية تفرغ الروح من وهمها» تنظفها من جميع الاشكال والمعارف، وترفعها الى الغيبيّ [ما فوق ـ الطبيعيّ].

على هذا النحو يستخلص فكر سان ـ خوان ده لاكروث. فبعد التحذير من الاشكال والصور المعتبرة لديه، بمثابة اعاقة، نرى ان سياسة الخالق، بخصوص الوحدة التي يتيحها لعبده الخاضع، الحقير، السلبي، انما تقوم في كونه يتجلى في البداية عن طريق الحواس والاشكال والرؤى الطبيعية وما فوق ـ الطبيعية، عن طريق الوهم (وهذا ـ نقوله عابرين ـ مما يدعم التمييز الذي يُقيمه ابن عربي بين «الخيال المتصل» و«الخيال المنفصل»، فالاول يقود الى الرؤية الطبيعية، والثاني يمكّن من دخول مجال الرؤية الغيبية). ثم، بعد هذا، يكف الله عن التجلي لعبده، ويتركه وحيداً على طريق الوحدة، التي تقود الروح ـ السيّدة، وتمكن من الانتقال من الانساني الى الالهي، من الحواس الى الفكر، من الاسفل الى الاعلى، ومن الظاهر الى الباطن. في هذه المراتبيّة، يظل عمل الرؤية والصورة محالاً الى المستوى الادنى دائماً.

ها نحن، إذاً، نقف إزاء وضع مفارق. فابن عربي يبدو محبّاً للصورة في وسطٍ يظلّ، مع ذلك، مانعاً للتصوير. إن تجربة ابن عربي تدعوه الى الذهاب بعيداً في اختراق الممنوع، الذي يصوغه الشرع

المنتمي هو اليه. في حين نرى الى سان ـ خوان ده لاكروث، الذي يعمل في ثقافة ذهبت الى حد تعظيم انتصار الصورة، وجعلت من الصورة وسيلة انتشار تسهل حضورها في العالم؛ ثقافة تحتفل، من خلال وفرة الصور، بتوسّع المذهب الذي تمثله؛ نرى اليه مدفوعاً بفعل منطق نظامه هو، والضرورة الوجودية لتجربته، الى اتخاذ موقف مُعادٍ للصورة، موضوعياً. وهو يجرؤ على الوقوف في مثل هذه الحدود والمتطرفة برغم ظرف تاريخي كان شديد الخطورة لموقف مماثل. فلا ننسى، ان محاكمات مسلمي اسبانيا الخاضعين للحكم المسيحي كانت تقام كل يوم تقريباً في اواخر ذلك القرن. ومن بين الفوارق التي تميّز المسلمين، كانت السجلات الكنسية تذكر معاداتهم وكرههم للصور. وعلى النحو ذاته، نجد، على مستوى اوروبا، ان المعركة المتعلقة بعبادة الصور كانت مدرجة في «جدول الاعمال» في السجال الذي دار بين الكنيسة الكاثوليكية والشّيَع المختلفة. مع هذا، كان ابن عربي وسان ـ خوان ده لاكروث كلاهما ينصاعان انصياعاً كاملاً الى شرعيهما في اللحظة الاخيرة. ونلاحظ في «الوصايا» التي تختم «الفتوحات المكيّة» (جـ ٤، ص: ٤٥١)، ان ابن عربي يوصي بعدم ممارسة التصوير، والالتزام بالمضمون الحرفي لحديث باب منع التصوير، ذاهباً الى حدّ تقديم تفسير متطرف لهذا الحديث النبوي الذي يوصي بعدم رسم أيّ كائن حيّ، لانه، بحسب وحدانيّته الشاملة، يرى ان كل ما هو مزوّد بروح، وكل ما هو جمادٌ، بما فيه الحجر، يحمل نَفْساً لا نلمسها نحن لقصور حواسّنا. وفي خضم هذه الاندفاعية، يوصي حتى بعدم رسم حجارة، ويلتحق مرة اخرى بنزعة سنّية تبدو شاذّة بالقياس الى الاصقاع البعيدة التي قيض له ان يشرد فيها حين كان يدفعه منطق نظامه هو وحقيقة تجربته.

اما سان ـ خوان ده لاكروث، فيبدو خضوعه للشرع متمتعاً هو الاخر بهذا الملمح المفاجيء. فهو حين يصل الى مسألة التصوير، يقول ان اطروحاته [الشخصية] يجب ألاّ تمنع استخدام الصورة، وخصوصاً ألاّ تعيق عبادة الصور التي تنشرها «أُمّنا الكنيسة الكاثوليكية»، وانه يتراجع عن الافكار المعتبرة «فاسدة»، التي تريد إبعاد الصور عن أعيُن المؤمنين. انه ينصح، فقط، بعدم نسيان ان الرسم الذي يصوّر اللّه ليس هو اللّه، وبعدم الخلط بين الوسائل والغايات، كما يذكرنا بأنه يهاجم في كتابه، الرؤية ما فوق ـ الطبيعية بنحو خاص، والصورة العقلية، والضياع الذي يمكن ان تقود اليه. وإلاّ، فـ «ان من شأن صور القديسين ان تدفع الارادة على طريق الوحدة [الإلهية]». ولكنه يدين «البعض مِمْن يَلقون فرحهم في الصورة وزينة هذه الصورة، اكثر مما في ما تمثّله». ويقدم نصائح عملية في كيفية استخدام هذه الصور: فللتخلص من «الاستعمال المقيت»، ومن الاشياء الباطلة، ومن «زينة الدّمى»، ولعدم الاخذ بالصور مثل «الاصنام»، يقول ان على «الايمان الجوّاني» الا يتوقف عند الصور وإنّما يوجّهها عقلياً؛ ان يذهب من خلالها الى «القدّوس الغائب» «ناسياً الصورة في الحال، فهي لا تخدم إلاّ كتعلّة. . .» معاينة اخيرة: ان الفرد الروحاني بحق، انما «يوجّه ايمانه، اساساً، الى الغائب، ولا يحتاج الا الى القليل من الصور، ولا يستخدمها الا بقلّة». هذا يعني انه، برغم امتثال سان ـ خوان ده لاكروث الى المذهب الرسمي، فنحن نحسّ انه لا يعلّق اهمية كبيرة على الصورة الحسية، او العقلية، الموضوعة في خدمة المذهب. إلاّ ان هذا لا يمنعه من استعارة ظاهر سنّي.

إن ابن عربي وسان ـ خوان ده لاكروث هما، كلاهما، مفكّران روحانيان يذهبان على طريق التجربة

الى اقصى ذاتيهما. ولكنهما لا يسعيان، مع هذا، الى تحدي شرعهما الديني، ولا الى اتخاذ موقف المتمرد او الـزنـديق. وبرغم العزلة او الانسحاب اللذين تستدعيهما التجربة [الصوفية]، فإنهما كانا يعرفان بأنهما ينتميان الى «مدينة» يحكمها هذا الشرع، وان احترام هذا الشرع يقف وراء بقاء هذه المدينة. لذا تراهما يتبعـان الاسراف الذي تتمخض عنه مراحل التجربة الى نهايته، ولكنهما يظلان، من الوجهة الحَرْفيّة، يحترمان شرعيهما حتى حينما يكون نظامهما منتشراً في اماكن اخرى غير هذا الشرع، او حتى ضدّه.

هكذا، من منعطف الى اخر، اصل الى بواعث النزعة المقارنة. يُرينا نص ابن عربي وسان ـ خوان ده لاكروث انهما ينتميان الى مركّب ثقافي واحد، كلاهما كانا يعرفان الاغريقية، كثقافة مكتسبه، سواء أتعلق الامر بالبسيكولوجية الناشئة عن فكر ارسو، ولا تهم هنا مسألة الاخذ به اخذاً حرفياً او تحويره، ام بالافـلاطونية، والافلاطونية المحدثة. ونجد هذه المعرفة موظفة في الباطنية النظرية، مع بقائها خاضعة للمـرجع الكتابي «القرآن لدى احدهما والكتاب المقدس لدى الاخر». وهذا ما يمكننا من طرح مفهوم الثقافة المتوسطية، المسكونة والممارسة بلغات عديدة. ان اللغات لا تؤسس قيمة جديدة، او ثقافة جديدة، بالضرورة. ولقد حان الوقت لان نسبغ شيئاً من الاعتدال على النظرة الاصولية الى اللغات. ان اللغة تمكّن شعباً ما من ممارسة نمط ثقافي معين. هكذا مكّن الاسلام العرب، من الدخول عن طريق لغتهم في حقل الثقافة المتوسطية، واثراء هذه الثقافة واقتراح تدبّر جديد لها، حين كانت كلاسيكيتهم في ذروتها. كما نالت الاسبانية القشتالتية الجدارة الفلسفية والادبية حينما احتكت بأرض اخرى كانت ناطقة بالعربية واتبعت رهافة وتمكّناً معترفاً بهما من قِبَلها.

توضح مداخلتي أنني، وقد جئت الى سان ـ خوان ده لاكروث بعد معاشرة طويلة لابن عربي، انما أجـدني في المشهد الثقافي والروحانيّ ذاته، برغم اختلاف الاجابات التي يقدّمانها على الاسئلة نفسها، وبرغم المذهبين اللذين يفصلان ما بينهما، وبرغم الفارق في الالفة التي اتمتّع بها مع كل من مرجعيهما الكتابيّين.

استطعت، كما يبدو لي، ان اوضح نصاً نصرانياً من خلال مشكلية لاهوتيّة عولجت في مجالٍ اسلامي مؤكدا أن هذه المشكلية ليست خاصة بالاسلام وحده، ولا هي مجرّدة من السوابق. ربما كانت الخصوصية والبدئية كامنتين في الكيفية التي بها تمّ توجيه هذه المشكلية، بحسب مباديء منطقية تفيد من التناقض الذي يحيله الحس بالثنائية ممكناً. لا شك في ان التقارب بين ابن عربي وده لاكروث من خلال حسهما بالحرية وحدة تفكيرهما، مكّن مثل هذا الانتقال من ان يتحقق. ان تجاور نصّيهما قابل للاثبات على اكثر من صعيد. ويمكن ان نضيف الى طريقتهما في التصرف داخـل الالزامات المتعارضة لكل من الشرع والتجربة، هذه الكيفية، لديهما، في مفصلة كل من الشعر والنثر، تقنياً، في خطابهما. فكلاهما يفتتحان فصول وسائلهما باناشيد هي شعار فكرهما: تقول بنحو شامل وخاطف ما سيتعهد النثر بتطويره وبلورته ومده بالحجة، فيما بعد. مع هذا، فلا تعدم الفوارق بين الرجلين. ان نص ابن عربي يقدم نفسه كمتاهٍ حَلَقيّ، يلتف على نفسه، متعدد، يؤوّل بصورة روحانية وثرية جميع مناطق معرفة عصره، تدعمه في ذلك نزعة موسوعية ليست تصنيفية بقدر ما هي متعددة الاتجاهات. في حين يبدو نص سان ـ خوان ده لاكروث اكثر خطية، واكثر اشتغالاً، فهو يتقدم على طريق التدليل سائقاً الحجة تلو الحجة. ان الاول يتخذ هيئة

نص باطني لا يستطيع ان يسلك شعابه الا من كان عارفاً ومكتمل المعرفة. اما الاخر، فيمنح يده للمريد، ويساعده في التقدم خطوة فخطوة باتجاه التنزيه (التجربة) الذي يقصر عنه القول.

في التصوّف المقارن، تبدو لي مسألة التأثير مسألة عابثة وغير قابلة للمعالجة تاريخياً. اننا حين نقرأ سان ـ خوان ده لاكروث، نقابل في كل صفحة تلاقياته مع سوابق اسلامية. وقد حلل آسين بالاثيوس بعض هذه التلاقيات، خصوصاً تلك المتعلقة باستعارة الليل ومقابلة القبض والبسط، والعلاقة الممكنة بين (أي ده لاكروث) وبين الشاذلية (القرن الرابع عشر). ولكن ما من وثيقة تمكننا من تعزيز هذه الفرضيات. لقد قامت لوثه لوبيث ـ بارالت بجرد السوابق الاسلامية في موضوع «النور» لدى المدرسة الاشراقية وابن سينا والغزالي. وان بعض هذه التماثلات [بين التصوف الاسلامي والتصوف المسيحي ـ الاسباني] مدهش حقاً. ولكن، هنا أيضاً، لا أجدني قادراً على الاخذ بفرضية التأثير الاسلامي. اننا اذا ما فتحنا الابواب واسعة لمسألة التأثير فلا شيء سيوقفها. كم من الاشياء قيلت، مثلاً، بصدد التصوّف الذي رأى فيه بعض المؤرخين تقليداً شاحباً للباطنية الهندية او باطنية المسيحيين الأول او الافلاطونيين المحدثين او قدامى الايرانيين؟. ان احالة طاقات روحانية هي بمثل هذه الصرامة والناريّة الى مجرد نسخ [بعضها عن بعض] لهو شيء غير قابل للاغتفار، من أيّ طرف جاء. وعلى القول بالتأثير، أراني أفضّل الحلم بالصعود الى مستويات التأمل والشهادة في هذه اللغة او تلك، التي توصلت الى بلوغ امكانية التمثيل. ان لغة نفسها يمكن ان تعرف لحظات تتألق فيها، ولحظات اخرى يُصاب فيها نجمها بالافول. الروح(*) متحركة. انها لا ستكن مكاناً او شعباً او لغةً بنحو نهائي. يمكن لها ان تزور لغة وتبسط عليها افضالها، ثم تهجرها وتتركها الى التلف الذي ينجم عن التكرار وتحجّر «الشّفرات». هذا هو درس التاريخ.

ان من المناسب ان نقللّ، بفضل مثال ابن عربي وسان ـ خوان ده لاكروث، من اهمية قطيعة عصر النهضة الاوروبية، ومعاينة التواصل الثقافي القائم. فالقطيعة ستحصل فيما بعد، في عصر الانوار، مع ولادة هذه الثقافة الفاعلة التي لن تعود لاهوتية، وان كانت تعبّر أيضاً عن الغيبي المتجاوز.

بهذا المعنى، يحتلّ نص ابن عربي، والتراث الاسلامي، مكان المكبوت في التراث المسيحي الاوروبي. ومن شأن المقارنة، المقابلة الصاحية بين النصوص، في انتقالها من لغة اخرى، ان تنعش موضع هذا التعتيم، من جديد، وان تساهم باستعادة الجانب العربي الممنوع قي قلب المجموع الكلاسيكي. اننا نستقبل هذه النصوص، عارفين أنها تخاطبنا كما يمكن ان يخاطبنا الموتى، فنستقبلها، لنبعث في داخلنا الحوار مع الاقدمين، كضرورة تدعونا الى ان نكون احياء بين الغائبين والحاضرين.

اشارات:

يعتمد هذا البحث المصادر التالية:

ـ ابن عربي: «كتاب الجمال والجلال»، دار المعارف العثمانية ١٣٦١ هـ، «خصوص الحكم»، تحقيق ابي العلاء عفيفي، القاهرة، ١٣٦٥ هـ/١٩٤٦م، و«الفتوحات المكية» (٤ أجزاء)، القاهرة، ١٣٢٩ هـ.

ـ سان ـ خوان ده لاكروث، الترجمة الفرنسية لاعماله الكاملة:

Jeuvre, Completes, trad du R.P. Cyprien de la Nativite de la vierge, Edition etablie par Lucien, Marie de Saint - Joseph, DDB ed. Paris, 1967.

شعر

خرج الطريق

محمود درويش

(في وداع معين بسيسو)

كَمْ مَرَّةً ستموتُ، كم لُغَةً ستخطيء كي تَصِلْ
خرج الطريقُ على الطريقِ. تَشَعَّبَتْ خطواتُنا:
«مات البطلْ
عاش الجبلْ».
كم مَرَّةً سَتُعِدُّ من أَجلي وأَجلك خيمتين على الشواطىء؟
كم مرةً ستجيء مملكةَ البنفسج دون أن تجد البنفسجْ؟
لا تبكِ من عيني، واحملني لأحملَ عُدَّةَ الحلمِ المضرَّجْ
بدمٍ يُسَمِّينا ويأخذنا الى ما لَسْتُ أدري
لا، لم نجد نهراً لنجري غيرَ هذا النهر، فلنذهب مَعَهْ.
مدنٌ تجيءُ وتختفي فينا. ومن يدِنا الى دمنا فضاء لا يُسَيَّجْ
إلا بعوسجة الطفولةِ. كم رأينا.. كم رأينا في الرياحِ الأربعهْ.
مُدُنٌ تجيءُ ونختفي فيها. ونخرجُ كالرهائنِ حين يفضحُنا الأملْ
«مات البطلْ
عاش الجبلْ».

□

نمشي لكي نمشيِ. أمِنْ حَقِّ النشيدِ على الشهيدْ
أن يكسَرَ السكِّينَ في دمهِ؛ ويتركه على صدأ الحديدْ
من أجلِ ان يمتدَّ فيه طريقُهُ حتى النهاية؟ ما النهايةْ؟
هذا مذاقُ الارض: نعرفُه، ونلمسهُ، ونسمعهُ، ونرفعه كرايهْ

وتقول لي: لا شيء أوضحُ من دمٍ سَدَّدْته نحو البلاد الواضحهْ
وتقول لي، وتقول لي. واقول لك:
ما أجملك
هذا وضوحُكَ كُلُّهُ هَرَمٌ أمامي. غَزَّةٌ ترعى البحارَ الجارحهْ
لا شيء يجمعنا سوى ما يسكب القلبين في جَسَد. ولا
لا شيء يبعدنا سوى القلبِ الموزَّع بالتساوي بين صَدْرَينا. ولا
لا شيء يأخذنا لاندلسَ القَريبةِ غيْر هذا الدرب. فلنذهب معاً
يا صاحبي، يا أيها الوحشُ ـ الحريرُ، الى البداية. ما البدايهْ؟
هذا مذاقُ الارض. هذا قُرْصُها الدمويُّ في يدكَ اشْتَعَلْ
«مات البطلْ
عاش الجبلْ».

□

نمشي لكي نمشي، لماذا لم تقلْ لي كلَّ شيء عن عناقيدِ العنبْ
بَلَدٌ أتى. بَلَدٌ ذَهبْ
بلدٌ سيأتي ثم يذهب. أيُّ أُغنيةٍ سترفعُ هيكلاً ينهارُ فينا؟
قِفْ واحمِ قلبكَ من يديكَ ومنِ فراشاتي، ومن صوت السفينهْ
وهي تَقْلعنَا من الميناء. كم بحراً سنمخُرُ، كم مدينهْ
ترمي على المحتلِّ زنبقَها وراءَكَ؟ كم سماءً سوفَ نَسْقُفُ في القصائد؟
ما ليس لَكْ.. هو ليسَ لَكْ
نمشي لنمشي ثم نمشي. إنْ وَجَدْت وَجَدْتَ، لكن ليس لكْ
وعليك أن تعلو على شرفات جرحكَ كي ترى ما لا تراهْ
صِفْ لي مساءَكَ كي أرى قلبي وأتبعه إليكْ.
صِفْ لي خلايا الموج كي ارتاحَ من مَرَضِ التأمُّل في المياهْ.
صِفْ لي حجارتنا القديمةَ كي أُصدِّقَ انَّ في الدنيا خَجَلْ.
«مات البطلْ
عاش الجبلْ».

□

كَمْ مَرَّةً سنموت حول الموت؟ كم قمراً سيبرينا ويذهبْ؟
ها نحن نمتصُّ الحياةَ دقيقةً ودقيقةً بين الجُثَثْ

ونؤجّل الجرسَ الاخيَر. عليك ان تحيا لِترثِيَني وترفعني ككوكبْ
وعليك ان تحيا لتحيا. كم تقاسمنا الرغيفَ وصوتَهُ. عبثٌ، عبثْ
لا بُدَّ من سيارة الاسعاف، من عَلَمٍ يغطي واحداً مِنّا، فَمَنْ
مَنْ يستطيعُ وداعَ ثانيهِ، ويحمله على كتفيهِ نهراً في كفنْ
كُنّا نفتش، يا صديقي يا صديقي، في الشوارع عن وَطَنْ
كنا نفتش عن منافينا. . . وريخْ
لنشيدنا العالي. وصِرْتُ الآنَ أبحثُ عن ضريحْ
فانظر الى الصحراء حولك تُسدلُ الصحراء واسعةً علينا
أوجدتَ مصر ولم تجدكَ؟ ومصرُ فينا إن عشقنا
تعطيك متراً من كفافِ رمالها؛ تعطيك خاتمةَ القُبَلْ.
«مات البطلْ
عاش الجبلّ».

□

كم مرةً سنقولُ ما قلنا: سمرقندَ: الوداعَ إلى الابدْ
ماضٍ مضى من أرضهِ، وقضى عليك قضى عليَّ الزعفرانْ
للروحِ تاريخٌ. ولكنَّ الزمانَ له مكانٌ، والحنين له بَلَدْ
قلنا لكلِ جميلةٍ: هَيّا أحبّينا، ولكن لا تُحبّينا لأنا ذاهبانْ
ما اسم الّتي أحببتها في الهند؟ ما اسمُ عشيقتي في قرطبهْ؟
ما اسمُ العيونِ الآسيويّةِ؟ ما اسم ارملتي الاخيرةِ في دمشقْ
ما اسمُ انكسارِكَ قربَ روما، وانكساريّ قربَ بابَلْ؟
عبثاً نحبُّ إذا عشقنا الاندلسْ
عبثاً نحبُّ، فكيفَ نرفعُ هذه الانقاض عنّا كي نغنّي؟
غَنِّ التشابه بين نرجستين في حجر لتكسرهُ، وتمضي.
لا تخشَ أن يَتَشَقَّقَ الحُلُمُ، انتصر قبلي. ولكن لا تدعني
وحدي رهينة صورةِ الاشياء وهي تغيبُ فـيَّ على مَهَلْ.
«مات البطلْ
عاش الجبلْ».

□

نمشي لكي نمشي. وماذا لو وجدنا وردةَ الروحِ الاخيرةْ؟

أتقول لي: قامتْ قيامتُنا، وقدَّمنا الذبائحَ للالَهْ.
عَمَّنْ تُفَتِّشُ هذه الكلماتُ فيكَ وفيَّ. . عَمَّنْ؟
عمَّن يُفتِّشُ عازفُ الجيتار ان غابَ النهارُ. . ولا صدى إلّا الصدى
وسُدى نُعيدُ الى الحمامةِ ريشَها والى السرابِ جَمَالَهُ
وسدى يبيضُ الموجُ دهشتنا. سأكسر كُلَّ مَا حولي وأفضحُ سيرة الكلماتِ منذ السِّحْرِ، منذُ
الدِّيْنِ، حتى علم ما لا يعلم المجنونُ فينا
عُدَّ الدقائقَ عُدَّها تجد السؤالَ عن السؤال كما هُوَ؛
تجدِ الرحيلَ هو الرحيل، وكُلُّ إمرأةٍ مَحَطَّهْ. .
حَطُّ الفضاء على يدينا دون ان نجد الفضاء ولا يديْنا
عَمَّنٍ تُفَتِّشُ هذه الكلماتُ فينا؟ قُلْ كلامكَ وانصرفْ
قامتْ قيامتُنا ولكنْ لم نقُمْ. قامت على دَمِنا دُوَلْ.
«مات البطلْ
عاش الجبلْ».

□

كم مرةً ستموتُ كي تجدَ الخواتمُ إصبعكْ؟
كم مرةً ستموتُ كي تجدَ الحياةُ دقيقتين من النبيذْ. . ؟
في العالمِ المنهارِ حولكَ لا يحقُّ لكَ الحوارُ مع الربيع ليتبعكْ
في العالمِ المنهارِ حولكَ طالبوكَ بأن تُدشِّنَ جُثَّتَكْ
بقصيدةٍ تصفُ العناقَ الفذَّ ما بين المُسَدَّسِ والقتيلْ.
في العالِمِ المنهارِ حولكَ طالبوكَ بأن تُعَلِّق جُثَّتَكْ
جرساً على الأطلال يدعو للصلاة على أبي لَهب وحاملةِ الحَطَبْ.
في العالمِ المنهارِ حولكَ طالبوكَ بأن تُصَفِّقَ للمرارةِ والذَّهَبْ.
وعليكَ ان تعلو عليكَ، وأن تبايعَ من يبيعُكَ للخطابْ
وعليكَ ان تجدَ الجوابَ عن السؤال الصعب: هل شكَّ النبيُّ بعائشهْ؟
في العالِمِ المنهارِ حولك، هل ترى غيرَ الخرابْ؟
في العالمِ المنهارِ حولكَ طالبوكَ بأن ترى قرص العَسَلْ.
«مات البطلْ
عاش الجبلْ».

شعر

الصباح سلاح قوي

سركون بولص

لن انتظر اكثر

لن انتظر اكثر والا انقرضت هذه اللحظة باشراقتها الواحدة، او على الأقل ضاعت مني. ضاعت مني كالقطار الذي كان سيحملني الى قرية، ولا أرى منه الا ريشة من بخار تحوم حول ذراعي، ومنها، حقيبة تتدلّى بثقل احلامي. الصمت الطويل اقنعني انني شجرة تبزغ في أغصانها اقمارُ الصبر.

واريد ان أعيش كل ثانية: ميلادَ طفلة في سرداب. حفنة البارود التي يكمن فيها مصير جدار. مطبعة القلب السريّة. دراجة بطيئة يخوض بها عاملُ مذبحة الغسق نحو طبق من الحساء، هناك، وراء جدار من الايدي النحيلة، وراء طفولتي.

وللذكرى ايضاً: كنت ماهراً في رمي الحجارة الى سقوف مستحيلة.

كانت لي عصابة من الاطفال، سبحتُ في دجلة مراراً وفي الفرات. وقابلت الحرية على عربة، بوجهها الذي لأرملة من الغبار، في طريقها الى معسكرات صغيرة لا تملك شمعةً، تستثمر صرَع الليل.

عن طريق مجهولة لا يذكرها احد، وصلتُ الى غابة من لحى أجدادي تخفق كملابس غرقى في مغسلة النسيم. رأيت خيولهم غارقةً في لعاب الحكمة تتأمل الحجارة أياماً، حيث بدأت طفولتي تختفي بسرعة.

الصباح سلاحٌ قويّ في يد الجميع. والمأدبة: امرأة حبلى الى الابد والبضاعة الوحيدة التي تشبه الذهب هي الطريق.

اعترف بخطايا معقّدة وطويلة لا أذكر من اقترفها، ولماذا. أريد ان اعترف ايضا، انني أنا الذي سرقت مسامير النجّار وتسلقت بيضة الافق في عام ١٩٦٣، بأقماره المتكزرة،

بتقويمه الملّفق، لأسباب غامضة لم تعد تحيّرني.
اغتصبتُ العُزلةَ كأنها عذراء شاردة في مدينة مقصوفة تتدلّى ابوابها الى الوديان. وعرفت، لوهلة، كيف يفكر الجندي.
كنت أركب الشارع ايضا، محمولاً على موجة المواصلات بين الجميع ولا أحد، حتى تعلّمتُ اسرارَ الحفاة القديمة، وكانت هذه المدن اليتيمة كلها بانتظار أقدامي.

ليلة في انسينادا / المكسيك

كل ساعة قضيتها، كل نأمة وصلتك من جبال الحيرة.
فقيرٌ يطالب ببدلتك القديمة في زقاق بلا مخرج
أفق طافٍ ينصب كراسيه المصبوبة من عظمةٍ واحدة
لك وحدك
سكران كريشة الموسيقيّ يعزف على شرف السكين بأمرك السّري
لك وحدك
كل ساعة تسلخ نفسها مجاناً بمدية الجوعِ المتوارثة، من أجل ماذا؟
ربما لكي يصفو ذلك الوهمُ الهزيل صبّارةً جديرةً بصحرائها
قلباً يرتعدُ في قنينة التيكيلا.
تلك المرأة الوحشية وهي ترقصُ في حانةٍ مقفرة في بلدة قتيلة كجلد أفعى:
- سنيور، لقاء خمسين بيزو
اقسم لك انها عذراء، سنيور يمكنني من اجلك. . هذه الليلة. . .
ربّما، من اجل ذاتها طريقاً تشيّد نفسها في خدمة رحلة
اسطورةٍ أكلت عينيها آلهةٌ عقيمة وثعابين مريّشةٌ تطير على السقوف.
الفقرُ يضربُ ناقمًا جدران التراب في ملاجىء عينيه كلحية مزارعٍ يجلده الجنود.
طائرٌ يذبح شجرةً بعبوره، يختزل آفاقاً
- انظر الى أهرامنا سنيور. المايا جاؤوا من مصر، لا؟ هنود الأزتيك،
سومريون قدامى،
بابليون عبروا المحيط بقوارب البردي . .
لقاء خمسين بيزو . لقاء خمسين بيزو فقط؟

كلما خطوت خطوة

كلّما خطوتُ خطوة انفتح بابٌ في وادٍ بعيد.

اجلسُ لأستريح فيصعد الى الأفق رجلٌ ملثّم يشقّه بأظافره كحذاء قديم.
تسلخ النبوءات على الارض جلودَها الرطبة
وهناك كاهنة جميلة في بستان التاجر المخرّب تخصبها آلةٌ قديمة تنمو في الارض.
جنكيزخان عاد الى سرقة الخيول والارامل في الليل.
العروس مجهّزة كالقارب بانتظار المجذاف
حاجباها المزجّجان يخترقان المجهول، بحثاً عن البعْل، كقوسين يحرسان فتحتي عينيها،
حيث ستولد سهامُ القبيلة السبعة.

اتبعُ كأساً طافيةً بين يديّ تدلني الى حاناتٍ صامتةٍ لا يشرب فيها إلّا الجرحى.
في صدري مائدة محطّمة؛ سكّينٌ شاردةٌ تقودُ إليها ضيوفي من أزمنة الطوفان.

أمشي ويداي وراء ظهري
أداعبُ قيدي كَسُبَّحةٍ من الأصفار.

يهدرُ المغولُ من ورائي وسيوفهم تفتحُ الأمواجَ.
أمامي تقف الأبواب وحيدةً بلا بيوت يصيحُ بي صوتٌ عابرٌ من وراء الأسوار:

عُدْ الى حيث كنت عُ دْ
الى حيث أتيـ
ت
أيُّ ها الأحْـ
متى عُدْ؟

ولكن، يبدو ان العودة مستحيلة.

شعر

زيزفونة واحدة، زيزفونة أخرى

إيتيل عدنان

عندما تشّب نبتة
تتفتح
تتجلّى
عندما ذرتّان تتلاقيان، تتفجرّان، وتدمرّان العالم
هل هو الحب؟
هل هي الثورة؟

لقد غذّيتِ في نفسي فكرة الموت
كنتُ ميتة، واليوم أخاف الموت

إني قد تعوّدت على الشهوة

في أمسية الهناءة كان عليّ ان أحجّر جسدي لتكون لي - اخيراً - روح.

ذات مساء، في الساحة العامة في «رافينا»، كان الناس يتهامسون،وقد صَدَمني غياب السيارات.
كان الشرطيون يخطئون في تحديد الاهداف، وكانت غيومٌ تتدلى من شفاهنا مثل اللعُّاب.

وكنتَ اجملَ ما ملكت يميني من هذه الدنيا.
وهذا يشمل: شلالات «نياغارا»، سلسلة «جبال الآندلس»، سورة القَدر، إنبلاج الصباح في «غابة المطر»، وإسراء «رامبو».

ـ قلتُ لها: إني أحبّ آرثور رامبو.
ـ قالت: تحبّين تاجر سلاح؟
ـ قلت: سوف ألكُمك بقبضتي، ثم اكتبُ مرثيتك
أتقياً روحي، وأوصد جسدي مثل خزانة
حديدية، ولن أنسى إسمك.

ولسوف احتلُّ موقع المسيح في تراتيل يوم القيامة،
وأسلّمه لنسوة فقدن الصواب لانّهن أحببْنَ اكثر ممّا أُحبَّ،
اكثر خَبَلاً وعُرياً، حبيساتٍ في جحيمٍ من نباتٍ لا يُقهر.

إن كل امرأة عذراء أبدية.

فصولُ الصيف تُظلِم مثل نظرتكِ تحت رموشكِ الثقيلة.
قَتَلْنا مراهقين سودَ الأجنحة، وبحثنا عنكِ بين الاشجار.
إرتشفنا غصوناً خضراء، والظلالَ التي كانت ترسمها على جدران السجون.
عصفورٌ واحد يشقُّ الهواءَ، ولا يترك غير أثرٍ اشدّ بياضاً من الموت.

تَعاون اليونان والمكسيك على تقديم خشب نعشك، وانا مشيت وحدي وراءه، سارقةً من «المورفين» مفاعيلَه، مانحةً للون عينيكِ الليلَ الذي به وعدتُكِ.

لقد منحتك الريحَ تعلنُ الربيعَ بين الاشجار.

منحتُك قطراتِ الماء تجفّ على ثوب السباحة في «الحمّام العسكري (*)»، عندما كنتِ في الخامسة عشرة، وكنتُ غائبة.

بلى إن بلادنا ترعرعت بين جولتَي تعذيب ،
بين موسِمَين.

لم يعد لي أن أنتظر غير الموت
وهذه الساعة تتراجع امام ذاكرتي المضرّجة بالدم.

لا نَعبثّن بالنجوم.إنها تموت الواحدة بعد الأخرى مثلكِ ومثلي.

مَن يضمن لي أن الغد سيأتي في غياب هذه النظرة الخضراء، التي حولّها الموت الى حجر؟

هذا الربيع أقعى على الزيزفون وأعماني،
أنا نهرٌ كبير يسير متدحرجاً،
حربةٌ من نوُر رَمَحت مثل مَلاَكٍ مولَّهٍ بالأخضر.
وهذه الشجرة، عند نافذتي صامدةٌ: أغنيةَ نشورٍ في عينيّ.

ظلالٌ سوداء كبَيَاضِ الجدران تغّطي الأعماق اللامتناهية للجسد.

توّغلتُ في إعصارٍ ورديّ، وأقمتُ ـ في غرفةٍ مظلمةٍ ـ مهرجاناً من الرَغَبات حرفّها الضوءُ،
وأنتِ إنبثقتِ مثل مَلاَكٍ لوَّثته كبرياءٌ مريرة ·

---

* مَسبح في بيروت.

وفي بُرَك الماء، وسط الجادة تأوّهَ ظلي لسنوات طويلة
لقد حذّرتك: إن قلبي شاحنةٌ ملغومةٌ.

رجولة رامبو الناقصة تتكاملُ في القصيدة، وهذا الطفلُ إنضافَ إلى عَرَقي في الثُّكْنة الخاوية بضاحية بيروَت الجنوبية.

كانت حمِيرٌ قوّية تخترق شوارع قبرص تحت شرفة البيتِ، حيث عَمّي يغتصب إِبنتهُ دورياً، وأنا كنتُ أحلم برجال ينتعلون جزماتٍ عالية، وبنسوة يرتدين فساطين مشقوقة.

أوراق الزيزفون ترتعش مثل فتاة مضروبة، واغصانها تجفل مثل حصان.

هَبُوني - في ظلام الليل - هذه الاخضرارات الحنونة المتنّوعة فأعِدْكُم بسعادة اندلسية لا مثيل لها.

من إزمير وَفَدَتْ الّي السعادة،
وعَرشَتْ مثل داليةٍ وسطَ المحرقة.
وكان البحر دافئاً مثل حمّام الأعراس.
ومع ذلك فقد «بكت النساء».

في الربيع الغامض لسريري الدافيء، تغلغلَ غريبٌ عند حلول الليل، وإشتعلتْ سيجارةٌ تحت نافذتي، وهكذا أمست بيروت الليل الدامي الذي تعرفون.

انظروا الغيوم تحوِّم فوق المقابر.

من جنازة إلى جنازة تاهت طفلةٌ في إختيار مكان موتها وطقوسِهِ.

هذه الطقوس ستكون طقوسي:
تختارها عيناي.

إن يديَّ تعرفان ملمسَ الرخام ومذاق الحجر،
وقبوراً تتماوجُ كالبحر.
يا أحلي المدفونين تحت دويّ القنابل . .
يا أهلي المفقودين وسط «الصمت الاكبر» الذي يسافرُ اسرع من المجّرات،
لن تنصتوا أبداً إلى المطر يهطل في الخارج هذا المساء.

كانت لها عينان تضيئان الشمس على سريري، وتستنزلان المطر.

أتحدث عن أمي . . .

وكانت أسنانها تعض على خرائط الأناضول، وفي حافلات المدينة كانت تتزّين بخواتم كفيلة بتموير شبق الرجال نحو احجارها الثمينة والقدمين.
آنذاك كان شعري يصل الى شفتيها،
اطالب بمملكة فأعطى قبلة «مجنونة» يشتهيها عشّاقها حتى وهم على فراشِ الموت.

الزيزفون يرتعش أمامي مثلما كنتُ أرتعش انا ـ زماناً مضى ـ عندما ألج غرفتكِ.
سلسلة جبال تتجّلى عند فم «الوادي السِرّي».
وإذْ أُهرِول فعلى صراطٍ سماوي، بين أسيجة من غيم، أو على شاطيء، حيث الشمس تؤسس سلطانها.
وبعد الرمال أمّر بين الأغصان الخضراء في الإرتعاشة التي تمزّق الحجابَ الفاصل بين الموت والحياة.

كنتِ تقودين سيارتكِ، بلا مبالاة النساء عندما يغنينّ، وسيانٌ عندك اكنتِ على الكوكب الأرضي ام على نجمةِ الجنوب.
قلتُ أنك تتوسدين صدري العاري.
أخطأت:
انتِ غافيةٌ في غابةٍ أضحت أشجارها أراجيح خضراء، بعد أن أحرقتْ جذوعها ورقٌ الهواء.

وهجٌ احمرٌ وذهبّي ، مثل عَين، يحدِّق فيّ .
نعلن وفاة الآخرين على الهاتف، والألم يستحيلُ مخرزاً أزرقَ.
النسمة تّهز اغصان الزيزفون خلال مرثيتي .
لن تطرقَ السعادةُ بابك أبداً ساهمة تشهاتين

ترجمها عن الفرنسية : فواز طرابلسي

شعر

لا أفرّط بالجنون

أحمد دحبور

وكُلٌّ يدّعي وَصْلاً بلَيْلى
وليلى لا تقرُّ لهم بذاكا

قيس

مات مجنونُ عامرٍ بهواهُ
وكتمتُ الهوى فمتُّ بوجْدي
فإذا كان، في القيامة، نودي:
مَنْ قتيل الهوى؟ تقدّمْتُ وحدي

ليلى

.. وإذَنْ، فتلك الليلة البيضاءُ ما كانتْ، ولم تتراجف الأهدابُ تلك الليلةَ البيضاءَ، لم نضجرْ، قليلاً، من فُضُـول المخْبرِ الثرثارِ، لم نضحكْ، سَويًّا، عندما عَلقَتْ، بسُتْرتِهِ، الحقيبةُ، كلُّ هذا جائزٌ ـ وإذا أردْتِ، فربما لم ترقصي حتى الدُّوَارِ، وما حلمتِ على يديَّ، ولم أُهدهِدْ خوفَكِ الطفلّي من ريحٍ تهزُّ البابَ، لم أتذكّر الأصحابَ . . .

.. ثمّةَ دارةٌ تخلو، وشمسٌ تَضْمحلُّ
لا الظلُّ ظِلُّ
لا الماء يخطفني إلى أعلى،
ولا الوادي إلى ليلى،
ولكني جلستُ إلى الضباب، فَمرَّ بي حَجَرُ المخيَّمِ، واسْتَرَقْتُ، فجاءَ مِن سَمْعي صَفيرٌ،

جاءني أني كثيرٌ فاكتسبْنا خِبْرةَ المنشورِ، والتجوالِ في ريش الغرابِ، ودارَ قَوْلٌ حول مذبحةٍ على قَمر المخيِّم ، كنتُ أسبحُ في دمي ،
ورأيتُ ليلى لا تراني ـ
ما الذي ، في الفجر أخفاني؟
ظلالُ الغاربينَ أم البريقُ على الدُّخانِ؟ ـ

يدي مُعَلَّقةٌ، وفي الساعاتِ أنَّ الوقتَ وَيْلُ
جاءَ الحسـاب إذَنْ، وجـاءت قطعةُ الفجر النحيلةُ بالفُتاتِ، وكان عشبُ الفجر أزرقَ،
فانتسبتُ إلى الفلاةِ،
. . . وجاءَ سَيْلُ .

ليتَ السماءَ خفيضةٌ، والسقفَ مرتفعٌ قليلاً،
ليت لي وَقْتاً لأكتبَ غير هذا كُلِّهِ، لكنني لا أندمُ
هذا الكتابُ من الغلاف إلى الغلاف مُخيِّم
لئن ابتعدتُ لقد توغَّلَ في دمي عَطَشٌ مرير
عيني على طبقٍ يطير
وأنا الذي نَسَبَتْهُ ذاكرةٌ إلى ـ

«عين المخيِّم فـيَّ لا تُخْطي»
عرفْتُ عواصمَ الدنيا، وعاركْتُ الوحوشَ الناطحاتِ، ولم أزلْ، عند الفلاةِ، أسايرُ الولدَ الذي يتلعثمُ
ليستْ قِماراً هذه الرؤيا، ولكني رأيتُ الشمس والأقمار ساجدة على حَجَرِ المخيَّمِ ،
فَصْدَرُوهُ،
وذَهَّبوهُ، فكاد يذهبُ عن تعرُّجِ سَطْحِهِ عَرَقي
لكنني لا أندمُ
بيْن انهداماتٍ ومرتَفعٍ أَمُرُّ، وفي يدي خيط المخيَّم ناشراً طيَّارة الورقِ
ـ هذا هو القَيْسُ الذي يتلعثمُ
يسري صباحاً،
لا يرى إلَّا الذي سيراهُ،
سُرْعَتُهُ علامَتُهُ، ويعرفُ، وحْدَهُ، ليلاهُ
قال الأهل ما معناه: ضيَّعْناهُ،
لكنّا وَجَدْنا وَجْدَهُ يتنغَّمُ :

عيناكِ سوداوانْ
وأنا قتيلُ السُّودْ
كم متُّ قبل الآنْ
وإذا وعدتُ أعودْ

وأنا وَعَدْتُ، وجاءَ سَيْلُ
وارتدَّ لَيْلُ
فإذا النهارُ فضيحتانِ.. وَحَمْحَمَتْ، في الروح، خَيْلُ.

وإذَنْ، فتلك الليلةُ البيضاءُ كانتْ غير ما كانتْ عليه، لعلَّ أهداباً مُصَنَّعةً تَقَلْقَل وَضْعُها شيئاً، لعلَّ المُخْبَرَ الثرثارَ لم يدخلْ مصادفةً بسُتْرتِهِ العجيبةِ، (أيُّنا المضحوكُ منه، إذَنْ، بحادثة الحقيبة؟) ليس غدراً ليس غدراً غَيْرَ أنَّكِ ما حلمْتِ على يديَّ، وقد تكونُ الريحُ مفزعةً إذا جُنَّتْ وراءَ البابِ (لكنْ مَنْ سيُثْبِتُ أنها ريحٌ وراء البابِ؟)

أسألُ: أين ليلى؟ أينَ أصحابي؟ وأسألُ: إن أكُنْ خَيَّبْتُ ليلى يومَ جئْتُكِ ـ هل عِقابٌ أنتِ لي؟
ـ وَلَدٌ..
لماذا لا تصيرُ الشمسُ أقْرَبْ؟
فلعلَّها لا تضمحلُّ.
وربما رجعَ الصغارُ، وعدتُ ألعبْ.

ـ ولدٌ وَأَشْيَبْ؟ ومن المطار إلى المطار تجرُّ خَوْفاً مُتْرَباً، وتراقب الدنيا فتتعبْ
... دعني أحب الذئبة الشقراء تلكَ، وهذه القرويّة السمراء صالحةٌ لحُبِّي، والتي تغفو على الكرسيِّ ـ
... إلعبْ غيْرَها إن كنتَ تلعبْ
يا أيها القَيْسُ الملوَّحُ، يا بْنَ عامرَ، عَمِّر الأحلام ثانيةً، أضِفْ للوقت ثانيةً فقد تُفْضي إلى ورقٍ، ومزِّقْ، فالفلاةُ بعيدةٌ، ودَواتُك احْتقَنتْ بِحبْرٍ فاسدٍ، أدواتُك اخْتلطَتْ.

وأسأل: أين ليلى؟
أين أصحابي؟
ـ هم اختلطوا كذلكْ
حدِّقْ إليكَ فهُم هنالكْ

ليست لك الخلوات فابدأ من قصيدتكَ الجديدةِ، واكتشِفْ وَرَقاً جديداً، واختَبِرْ حِبْراً جديدا
إذهبْ بعيدا
ـ من أيْنَ؟
ـ مِنْكَ .. ضع السؤال على السؤالِ
لا تبكِ ليلى،
واكتَشِفْها في الليالي
ـ فمن التي خافَتْ عليَّ وناشَدَتْني:

أيها القيس الملوَّحْ

أوْسَعْتَنا ليلى وضيَّقْتَ النهارَ، فلا تغالِ
وتعلَّمِ الأسرارَ، إنَّ المخبَرَ الثرثارَ لم يحضُرْ لِيَمْرَحْ.

المخبر الثرثار باعَ لسانَهُ
وأقام بين الـخَطِّ والايماءِ
مُتَفرِّدٌ بعَماهُ، لم ينظرْ إلى
خبزٍ وملح، بيننا، أوْ ماءِ
لم يستسغ طعمَ الثريد، ولاسوى
طَعْم الثريد، وأعْجَبَتْهُ دمائي
أذناه باطلتان، يسمع همستي
حيناً، ويعجز عن سماع ندائي
مُتَشَمِّمٌ خُطايَ، لم يُسْعِدْهُ أن
يبقى إلى جَنْبي، فظلَّ ورائي
هَدَمَ العلاقةَ بين كَفَّيْنا معاً
وبنى علاقةَ أنفهِ بحِذائي.

لكِ أن تردّي لي جنوني، أو تكُفّي،
إنما، لولا الجنونُ أكنتُ قَيْساً؟
هل أفرِّط بالجنونِ؟
وأكتفي بالهمسِ أو لغة العيونِ
ليمنحوني وردةً مأجورةً، أو يصنعوا أسطورةً مِنْ رعْديَ الرعديدِ؟
أدخل بالفُقاعة والوعيد مدوياً، لأقولَ ما لا يستطيع الشِّعْرُ؟

ـ ماذا يستطيعُ الشعرُ؟
ـ يكفي أن يعمَّ الجمرُ،
ما مِنْ غابةٍ في البالِ إلّا أدْركَتْها النارُ،
والأسرارُ؟ . . لا أسرارَ لي
فتحمَّلي
أو فارحلي
إني غراب الفجر، قبل الشؤم، ينعقُ وهو ينتشِرُ
وأنا الفضيحةُ، زَفَّها جَرسٌ
زَفتْهُ ريحٌ زَفَّها نَوَرُ
أَردُ المعاصي وردةً وأذى
وَإذا بليتُ فلستُ أستَتِر
لا فَرْقَ، تغْمُرني فأنشرها
أو أدَّعيها حين تنحسرُ
وهم ادَّعوكِ فألَّفوكِ على هواهم،
ألَّفوني مرَّتيْنْ، ولم أكنْ يوماً كما هُم،
ربما حَوَّمْتُ حَوْلَ الليلة الوَهْماءِ، بل أنفقْتُ عند الليلة الوهْماءِ وقتاً ما، وَوَقْتاً ماتَ، لكنْ لم أكنْ إلا أنا
جَرَسُ الفضيحة، والدم المتحرِّقُ الفوَّارُ يبدأُ مِنْ هنا:
خَيْطُ المخيَّم يربط الدنيا الجميلة بي، وأدخلُ، أيها الأطفالُ: خلف النارِ عيدُكم المؤجَّلُ، أَقْبلوا، وليُقْبل الميدانُ والألوان، مرحى للدموع مع الزغاريد التي اندلعَتْ أخيراً للمدينة سلَّمتْ لمخيَّم الفقـراء رايتهـا وللفقـراء يبتكرون ليلة قَدْرِهم، مرحى ـكثيراً للبتول تطيحُ بالمنديل حتى يهرب الخوف العتيق لملصقات الفجر، مرحى للخلافات الصغيرة للمموِّه يملأ الساحات للأغلاط يعترفُ الرفيقُ بها فتغفرها الطريق لأمِّنا مرحى وليلى كُلُّها مرحى
بهذا لانخافُ
لاوجه للشرطيِّ، بل قمرٌ يطلُّ على الظهيرةِ وائتلافُ
النهر يَسْبَحُ في يديْ ليلى، وتغرقُ فـيَّ، فليتعلمَّ العشَّاقُ، في النهر اسْتَعَدْنا أن نحبَّ، أنا أحبُّ، وطائرٌ في قلبها لَبَّى، ولاتخبو لمن لهما قرار الحب نارْ
هذا القرار هو القرارْ بيديْن تَتَّسعان للدنيا، وجمرٍ للحوارْ
لا، نحن لسنا مُغْلَقيْنْ، وَإنما فتحوا علينا أَلْفَ نارٍ ـ
أيها الولد الذي يتلعثَمُ

القاتلون على امتداد القتل منشورون لكن مَنْ هُمُ
مَنْ يكشفُ المكشوفَ إلا أنت والشهداء، فاستشهِدْ بهم يتكلَّموا
لك فرصة لتقولَ: هذا كوكبٌ،
هذي يدٌ،
وتقولُ: إنَّ الصبرَ حَقٌّ، إنما لا حَقَّ للصَّبْرِ المُعارْ
باسم الذين فقدتَ أرجو: لا تُقَنِّعْ بالمسامحة الفَرارْ.

وفجاءَةً،
فيما تهزُّ الريح بابِ الليلة البيضاءِ، فيما شُبِّهَتْ لكَ ليلةً بيضاءَ، فيما لم تكن ليلى جليستك
التي ضجرتْ قليلاً،
قبل أن خافت قليلاً،
قبل أن حملتْ قليلا
شاهدتَ في المرآة صاحبكَ القتيلا
ولمحتَ ظِلَّكَ، حَزَّ حتى ثلَّمَ القمرَ المعلَّقَ، هل تحقَّقَ خنجر التوارةِ؟ أم وارَيْتَ، في المرآةِ،
جيلا؟
ـ لا . . أين ليلى؟
أين أصحابي؟
ـ ولكن أين أنْتا؟
هي حالةٌ أنْفَقْتَ خُضرَتَها، وبعثرتَ الحديقةَ في ولائمَ لاتهمُّكَ، جاءَ سُمُّكَ مِنْكَ، ظِلُّكَ
منكَ، سَطَّحْتَ الحقيقة عندما سَوَّيْتَها حجراً ووقْتا
هلّا اعترفتَ بها؟ لترجعَ هكذا بشراً له أغلاطُهُ والورد، والأغلاطُ شتَّى
ليسنتْ لك الخلواتُ، فابدأْ من قصيدتك الجديدةِ، عَدِّدِ الأغلاطَ، حتى تستعيد النارَ في
الصَّوّانِ، حتى نستعيد الماءَ، حتى . .

ـ يا مَنْ قَطَعْتَ النهْرْ
ما شأنُ مَنْ قَطَعا؟
ـ جاء الصِّحابُ معا
وتفرَّقوا في السَّيْل
ـ يا مَنْ حَدَوْتَ الخيلْ
ماذا عن الفأر؟

ـ الفأر في البئر
ويخاف أن يقَعا
والفأر يقرض فاءَهُ سِرّاً، ويقبض في العلَنْ
رأسَ الثمنْ
فيصيرُ ثأراً للوطنْ
ـ ممَّنْ؟
ـ جوابُكَ ليس عندي،
إنه حقُّ الحكومةِ، والحكومةُ كلُّ مَنْ لا يصطفيكَ، سيرتديكَ القاتلون ولن تكون هناكَ، فيما أصطفيكَ ولا أراكا
ألغدْرَ تشكو؟
أنتَ يا غادَرْتَني، والآن تذكرُ، لم تهزَّ البابَ ريحٌ بل يدٌ حُسِبَتْ عليك،
لم ابتعدتَ؟
كم ابتعدت . .
كم ابتعدتَ، وأحكموا حولي الشِّراكا .

الليلة البيضاء كانت غيرما كانت عليه، وَوَلْوَلَتْ أجراسُك الأولى فلم تسمعْ،
وجاء مخيَّمٌ يشكو فلم تُهْرَعْ،
ولم تنفعْ وفود الثاكلاتِ، بل اكْتفَيْتَ بصورةٍ معهنَّ للذكرى، وهدَّدْتَ العدوّ كعادة الخطباء في الشرق المفوَّهِ، وابتعدتَ
كم ابتعدتَ
كم ابتعدتَ فألَّفوا قيساً سواكا
وأموتُ عندكَ ياما[illegible]حُ، لَوْحُ قلبك شاهدٌ والحبر، إلاّ مِنْ جراحي، فاسدٌ، فاغمسْ لتكتبَ: كلُّهم قيسٌ، وليلى لا تقرُّ لهم بذاكا .

نمشي ونختلفُ
نمشي وأكتشفُ
أنّي مَعَكْ
أبْعَدْتَني وأنا مَعَكْ
ثلَّمْتَ روحي مرّتيْنِ، ولم أخصَّكَ بالمجاملة التي ترجو، وعيني لم تَفِضْ إلا بأحلامي، وأيّامي تقصُّ عليَّ آلامي مَعَكْ.

والآن أعترفُ: بعض الحرائق نزهة للنار، لكنَّ الحرائقَ طَبْعُها التَّلَفُ
ولقد أقاومُ أن تساومَ، أو تداومَ عند منطَقة اللعبْ
ونموتُ من ضَجرٍ أمام تداخُل الأضواءِ، ما بين الحقيقة والكذبْ
لكننا نحميكَ منكَ لنتبعَكْ
فإذا تطاوَل مُنْحَنٍ، لينال مِنْ كوفيّة الحلم المحرَّمِ ، أنشبَتْ أظفارُنا أظفارَها،
حتى نراه على سُيور حذائك الصيفيِّ ينخطفُ

وخلاصة: نمشي ونكتشفُ
أنّا معكْ.

ـ فمن التي خافتْ عليَّ وناشَدَتْني في المساءِ؟
مَن التي احتملَتْ تجشُّؤَ قاتلَ الأخوينِ؟
مَنْ بيني وبين الماءِ؟
ـ ليلى لم تكن في وهْم تلك الليلة البيضاءِ؟
ـ عَرِّفْ لي، بسطرينْ، الخيانةَ،
ـ كيف يحصـل أن يخون الأقربون وليس يهوي السَّقْفُ؟ هل يكفي المحيط لغسل غَدْرةِ صاحبٍ؟ والخوفُ هل هو تهمةٌ أم جثّةٌ في الروحِ ؟
أعلن، في البلاد، براءتي، وقَتلتُ آخر جثّةٍ في الرّوحِ ، فانعتقَتْ ملائكُ مِنْ إسارٍ، واتكأتُ على جدارٍ من دماءٍ،
يا ملاكي الحارسَ الطفليَّ لستَ معي، وليس معي سوى هذا الجدار، وَوَحْدَهُ كان الملاكا.
ورأيتُ ماءً لا يقـرُّ على قرارٍ، جَدْوَلٌ متحـدِّر من صخـرةٍ مسنونةٍ؟ أم دمعة العذراء بعد الصلبِ؟ أم أمّي تفجِّرُ نبعَ زمزمَ؟ كلُّ هذا جائزٌ ـ ويصحُّ أيضاً أنني عطشانُ، منذ مخيمّ الفقراء حتى يأس ليلى من رجوعي.

أيها الميدانُ كن زمني وبيتي،
أيها الميدانُ ليلى في خَطَرْ
أناما أزالُ على سَفَرْ
ورأيتُ أَلْفَ من ادَّعاكا
الساعة اقتربَتْ، وهم شقّوا القَمرْ
لكنَّ ليلى لا تقرُّ لهم بِذاكا
إغمسْ لتكتب مِن جديدٍ:

- نارُهم ليستْ بتلك النـار، ما شقّوه لكن شبَّهَتْهُ لهم صحائفهم وتعليق الإذاعة. كلهم قيسٌ، وليلى لا تقرُّ لهم بِذاكا.

لا لن يغيِّر قَلْبَها منك اقترابٌ أو بعادٌ، وانخفاضٌ أو عُلُوٌّ
لكنَّ لي شرطاً عليكَ، ضع السؤال على السؤالِ:
مَن العدوُّ؟
يهتزُّ غربال الفضاء لينثر الموت الدقيقَ،
وبالنخالة يجبل الشجر العتيق مع الدماءِ،
مَن العدوُّ؟
بقيّة الغيم المكلّس دبَّ فيها الرعدُ،
فانفجرتْ قواربَ، والمنافي تستعدُّ،
مَن العدوُّ؟
جرادة نَجَمتْ عن الصاروخِ، قَصَّ جناحَها الُمسْتَنْسِرُ المعقوفُ، حتى أقبلت تقتصُّ من مرج ابن عامِرْ
البحر غادِرْ
والجوُّ غادِرْ
والأرض تركض تحت جنزير الدم المجنونِ،
ينتزع العدوُّ خلاصةَ الزيتون،
لكنَّ الخلاصة في الجذور وفي العيونِ،
ولا نموتُ،
مخيّمات الله واسعةٌ، ومنفاهُ المفخَّخُ ينفخُ الشرطيُّ فيه، ولا نموتُ،
وننفخ الأرواح في الأرحامِ، يرجعِ كلُّ من قُتِلوا ويزدادونَ، بين الريح والألغام ينتشرونَ،
تحت ثيابهم روح تقولُ: مَن العدوُّ؟
إنَّ العدوَّ هو العدوُّ
هذا الجرادُ هو العدوُّ
هذا الحصار هو العدوُّ
ما الفرق بين المدفعينْ تقاسَما مَوْتَ المخيَّمِ؟
- المخيّم لا يموتْ
ها يَحْملُ الأطفال قنبلةً وسنبلةً، وأنَّ الخيرَ في الدنيا كثيرٌ، والجنازير التي تبعتْ سواها غير كافية لإغلاق الملاعب؛ ذاتَ صافيةٍ سيرجع بالقوارب نَفْسِها الأطفالُ، يا ليلى تعالي فابن

عامرَ قد يجرَّحُ
قد يراوِحُ
قد يموت . . . . ولا يموتْ .

عيناكِ سوداوانْ
وأنا قتيلِ السودْ
كم متُّ قبل الآنْ
وإذا وعدتُ أعودْ
وإذن فتلك الليلة البيضاء ما كانت، ولكنا نعدُّ الليلة البيضاءَ، إلا أننا لا نغفر الأخطاءَ،
ها أنذا حلمتُ
أنّي حلمتُ
وَصَحَوْتُ مِنْ صَحْوي فعاودَني نهاري، وانقسمْتُ:
صوتي هنا، سمعي هناكْ
يا مَنْ أراكَ ولا أراكْ
غفرانَ حزنكِ . . غير أني ما ندمتُ
لا وقتَ . . لكني أَعِدْ
أن أجْلُوَ الأمطارَ والماضي وألّا أبتعدْ
سأقولُ للشجر اتَّحِدْ
وأقولُ للشجن اتَّحِدْ
وأقولُ للوطن اتَّحِدْ
وأنا أَعِدْ
أن أَتَّحِدْ .

ليلى معي،
نمشي على الأنقاض ، نبكي ، هكذا، علناً، ونضحكُ، هكذا، علناً، ونسخرُ مِنْ «لماذا؟»
لا لن نعود إلى الطفولَةِ،
مِن هنا ابتدأ الجديدُ، وللطفولة أن تعود إلى الذي امتلأتْ به ليلى، ويولد في المخيَّمِ ، ثم يَتَّسِعُ المخيَّمُ، ثم يهرعُ في اتّجاه النبع ، والدنيا تَرِدْ .

ويكونُ لي وقتٌ لأكتبَ غير هذا .

وارسو ١٥-٢٠/٦/١٩٨٤

شعر

شمس تبزغ لتسمّيهم

طاهر بن جلون

عبد الكريم الصفديّ

٢٢ شباط ١٩٨٣
على ظهره صليب بالزيت الاحمر
وعلى النظرة عصابةٌ وسربٌ من الرمال.
انتفخ الجسم في «عين ابي لطف».
مَنْ كان عبد الكريم الصفديّ؟
مَنْ سيخبرنا؟
أحجار المخيم؟ وشوشة الدم؟ ام تقرير المحتلّ؟
ام ابنته هو، التي تركض وراء عجلة درّاجة؟
هذا الرجل المُمدّد، الذي فتشّوا في جسَدِه؛
هذا الرجل وُلد في جميع الحروب،
جاء من جميع البحار،
كان يحمل وطنه في صدره، وكان يذرع النهار ويسهر على الليل.

عبد القادر حنتاش

كانت له امرأة تحب الضحك،
وكان لديها ثلاثة ابناء وحمار.

كان الولد البكر غائباً.
عصبوا عينيه وعلّموا ظهره بصليب.
كان حسن ونهلة يحرسان المنزلَ، والنهارَ، وشجرةَ الطفولة الحزينة، وينظران السماءَ، ضيفَ البؤس، الثقيل.
كان عبد القادر حنتاش يبيع الرمل
قتلوه رمياً بالرصاص على الشاطىء، ووفرّوا الحمار.
كان له خمسون سنة وموسمٌ طويلٌ بلا وطن.

١٠ نيسان ١٩٨٣

غير مقروءةٍ هي اليدُ المبللّةُ بالحبر الأسود، والمطبوعةُ على الجدار.
لم يعد خطّ الحياة يتقاطع مع طرق الحبّ.
تلاقى خطّ الحظّ مع طرق الموت.
مقاطع الشتاء مفتوحة، طرحتها الشمسُ على وجوهِ النومِ في برج البراجنة.

ابراهيم خضر نجّار

١٤ نيسان ١٩٨٣
ابراهيم خضر نجار لن يعيش، بعدُ، بين اشواك علّيق المقابر كورقةٍ مفتوحةٍ في الغبار.
رأسُهُ السيّدُ حملتْهُ أمواج النهر.
لن يكون أبداً هذه الذكرى البالية في نهار النسيان، الباذخ.

خضر سعيد محمد

٢٧ نيسان ١٩٨٣
هذا الجسد الذي يُعرّيه الذباب
يدهُ ممتدة صوب البحر.
إبهامه يشير إلى قارب صيّادين
على ضفة السكون
تبزغ شمسٌ لتسميّه:
خضر سعيد محمد.

عليّ صالح صالح

٢٦ نيسان ١٩٨٣
أُعيدت جثته ملفوفة في جلد خروف.
كان يتدلّى رأسُهُ وقدماه العاريتان وقد ابْيضّوا من الغبار.
ببطء، استقلتْ اعضاؤه في النهار
انفتحت الارض وحضنته في عناقٍ طويل.
كان له سبع عشرة سنة
علي صالح صالح
حبّه الاول في صيدا
الموتُ الملتفُّ على ورْكيْ شجرةٍ.

شفيقة علي قاسم

في عين الحلوة..
ألقتْ على الظلام معطفاً من الرماد
أصابعها نثرت الربيع في عيني طفليها اللذين ولدا في اثلام الصخور.
ميتةٌ هي، متشحةٌ بهذا الثلج المتأخر.
ملّفعة بماء وسخٍ ساعة بدأ المحتلّ تطهير الارض.

هل كا نت قصيرةً ام طويلة؟
هل كانت تحب الموسيقى، واغاني القرية والنبع الذي طالما حلمت به؟
كانت تشتغل في الصّوف وتغنّي لكي لا تنسى.

غير مشخّصي الهوية

الأوّل من شباط
هل هو نصبٌ يرتفع في الريح المشتعلة؟
هل هي السماء تهبط ثوباً من الرماد على شرقِ هذه الوجوه، وعلى هذه الايدي الملقاة في النوم

على أيدٍ أخرى؟
عملٌ ساكن ميتٌ تحت اسهال الليل.
ليلٌ وبلادٌ مشرَّدةٌ يحومان حول هذه الاجساد الملقاة على خاصرة التلّ.
ألـمٌ، شواهدُ، وأحجارٌ منزوعة.
مسلّة من أجل آية لا تصل، ومدينة صيدا المبعثرة في هذه الاعين التي أكلَهَا التراب،
ذلك هو عمل الموت والشمس:
رجال يتعفنون غير مشخّصي الهوّية
الوجه الممحوّ حملَ معهُ الاسم.

على البطن المبقورة لهذه البلاد يضع طفلٌ غصناً رمادياً
هل هي ذراعٌ ام يدٌ محروقة؟
ليس هذا الجسد النحيف اكثر من وجهٍ.
التماعةٌ خاطفة على الشفاه،
والثقلُ الهائلُ للنظراتِ المهدَّمة.

تسلّل الموت في نعومة الكلمات،
وبعثت السماء الزرقاء زَبَداً قاتلاً،
هادئاً، وصافياً،
ينطرح بإحكام على الأجساد الذائبةِ في الصلصال.

أيقظوا الموتى لإعلان الحرب عليهم.
لم تعد المقبرة تنظر الى البحر
إنها تتغطّى باكياس الرمل لتسهر على رقادِ مَنْ هُمْ فيها.

أحجارٌ وشقوقٌ لارض خصبةٍ قليلاً، تفتتّ الزمن لكي تموت، وتقيمُ المدينة تلوَ الاخرى، صانعةً من رماد الاجداد شارعاً معترضاً لتجتازه اجساد الحنين المائلة.

الرمال سُقيتْ بالدم
وفي نوم الأحجار، ذكرى نجمة
وجانب من السماء تهديها شفاه الحِدادِ المبلّلة.

يدٌ مُتشنجّة فوق الفراغ
تغادر الجسدَ لتصبح تمثالاً تحت الانقاض،
لا تمسك بشيء، ولكنها تجُعّد النهار ووجهه
أبديّة، على تلّةِ تراب ابيض تنظر الى البحر وتتذكر.
ذات مساء، داعبتْ كتفاً عارية في مقهى على الجبل
ارتجفتْ ثمّ تراجعت لتستقر على اليد الاخرى.
الآن، تغطيها الريحُ بغبار آتٍ من بعيدٍ،
ربّما من اليمن،
تضعُ بين أصابعها قليلاً من الملح
وأوراق شجرةٍ جريحة.

سامية ويسرى

١٥ مارس ١٩٨٣،
كانتا جارتين في هاوية الزمان.
كان الموت يحوم فوق هذه الذاكرة الرحالة ممدود الذراع، بطنهُ مذهّبةٌ بالأصداف؛
الموت الذي كانت تنهشه الارض والكلاب كان ماشياً من الشاطيء الى تل الزعتر، وكانت سامية ويسرى في حدادٍ في التل.
أرملتـان، متقدمتان، ويتيمتان، أغلقتا على الذكريات والليل والاحلام في حجرةٍ فارغة وعافتا النوم.

[يقول التقرير: «في ليلة ١٥ مارس، جاء رجال يدعون الانتماء الى المكتب الثاني، واقتـادوا المـرأتين الفلسطينيتين. بعد ذلك باسبوع، جاء الرجال انفسهم واخذوا محمد، شقيق سامية، وقريبه محمد صباح. صرح الجيش اللبناني بأن هؤلاء الاشخاص ليسوا في عُهدته. كل شيء يدعو الى التفكير بان الميليشيا المسيحية هي التي اختطفتهم...»]

هذا الوجه الغائص الآن في التراب سيمنح كلَّ ما عنده، لكي ترتعش الذكرى في مرآةٍ بعيدة،

لكي تنظّف يدٌ أليفة صدره الذي تخثّر عليه الدم فوق الرمل.
سيمنح كل ما عنده لكي تنحني عليه النظرة حتى نسمع الكلمات البسيطة التي تهمس بها الحبيبة، ساعة يتصنّع الاطفال النوم.
ببطء، فرغَ جسدُه، وبسيل الذاكرة امتزج الدم.
هنا، على هذا الرمل الابيض،
وطنٌ هي الذكرى
بلاد هي والنهار، ضوؤه، والمقبرة والعَلَم.
سيمنح كل ما عنده لكي يسمّي لنّا العدوّ،
ليس وجهَهُ فحسب، او سلاحَهُ أو يديهِ، بل لسانه ايضاً، لهجتَهُ، ولكنةَ الموت،
شقيق هو او ابن عمّ، منزله في الجهة المقابلة.
هذه هي حكايتنا،
اكثر غرابةً من الفجر في الصحراء
اكثر فظاعةً من الجريمة التي يرتكبها الضوء في مرآة.

كان يمشي ويقفز مثل «الدوريّ»، وعلى اطراف اصابعه مثل راقص غشيم.
لم يكن يريد إيذاء الارض الهاربة،
كان البحر يُعابثه كالليل الذي يسلمه الى الرماد، الى غبار منزلٍ لم يَعُدْ.
كان يعرف الطريقَ والصّبر، التناقض والموت، الرائحة الغريبة للذكريات المجتّرة، والطعمَ العابث للتسكّع.
كان يَدَعُ الريح تحمله كنُصْبٍ للنسيان، كسابقِ حدسٍ أعمى بالضوء الذي يفتّت الظلمة.
كان في جيبه قليلٌ من الترابِ ومفاتيح كثيرة.
كان يتحدث عن منازل يبنيها في النوم،
وكان يقول لمن يمرّون بالميناء: «أعجب إذا كانوا سيلقون، ساعةَ موتي، مترين من الارض أقبَلُ فيهما».

ترجمة: كاظم جهاد

وصف

أمجد ناصر

لا عليكِ
ولا عليَّ
سوى قميصين مشجَّريْنِ .
لم نكن نحن ،
او هما ،
سوى قميصين يحترقان بالملامسات .

لم نكن نحن ،
او هما ،
سوى أغصانٍ تميلُ في يدِ الشّمال .

لا عليكِ
ولا عليَّ
سوى قميصين .
خزانةٌ تضمُّنا ،
رائحةٌ تسحبُنا الى القديمِ ،
مياهٌ تجرُّنا إلى السفوحِ ،
حبالٌ تُعرّضنا للانسجامِ ،
أيدٍ تطوينا من الأذرعِ والمناكبِ .

وحدةٌ في الغرفِ

تهدَّلَ في الياقتين،
مشجبٌ في ليالي الأرق،
أو أدراجٌ في ليالي الشتاء.

لا عليكِ
ولا عليَّ
سوى مسحةٍ من حقلِ قطنٍ:
قميصانِ
مُشجَّرانِ
لا يستحقّان كلَّ هذا الوصف.

نيقوسيا ٨/١٩٨٤

شعر

كل شيء سوف يحدث

غسان زقطان

- ١ -

غارتانِ، ثلاثُ غاراتٍ، صباحٌ كاملٌ، سنةٌ من القصفِ الطويلِ على ذهابكْ.

رنّةُ الأجراسِ تومضُ في التلالِ
وفضةُ الأعيادَ تلمعُ في ثيابكَ، في اهابكَ،
في سروج الخيلِ ينمو العشبُ، ينمو الدفءُ
في الدّفلى يصبُّ النهرُ، نهرُ الميتينَ،
وفي غيابكَ...
كـل شيء سوف يحدثُ
كلُ شيء
كلُ شيء
كلُ شيء

أوَما نسيتَ جريدةً من نخل
وقتاً من بياضِ الفجرِ
قشاً من حصارَ الموسمَ الماضي
سلاماً موجزاً كالهمهماتِ صبيحةَ الزحفِ البطيءِ؟.
أوَما نسيتَ حقيبةً،

سجّادةً،
كفاً لمسْتَ بها مساء القصف،
معنى أن يكون الناس خلفكَ واثقينَ وطيبينَ وصامتين؟.
أوما نسيتَ تلاوةً خضراء صافية؛ وزيتاً كاد يبصُر أو يضيء؟.

رنّة الأجراسِ تومضُ في التلالِ
وفضّةُ الأعيادِ تَلمعُ في ثيابكَ، في إهابكَ،
في سروجِ الخيل ينمو العشبُ، ينمو الدفءُ،
في الدّفلى يصبُّ النهرُ، نهرُ الميتينَ،
وفي غيابك...
كلُّ شيء سوف يحدثُ
كل شيء
كل شيء
كل شيء

- ٢ -

مظلّتها تلكَ، رنّتْ وغابتْ،
إنحنَتْ واستقامتْ.
مظلّتها تلكَ رفّتْ، وطارتْ، أحبّتْ وخانتْ
رمتْ سوسناً للمغني العجوزِ
رمتْ رقصةً للفتاةِ الغيورْ
رمتْ بلحاً طيباً للعذارى
رمتْ قبلةً في الهواءِ الخفيفِ فزادَ التماعا
رمتْ غيمةً قبل أن تبتعدْ
وهشّتْ عن الارضِ شمسَ الأحدْ.

مظلّتها، تلكَ، ألقتْ كلاماً الى عسكريّ المرورِ
رمتْ موعداً في يديهِ اللتينِ تدوران كالمروحهْ
رمتْ قطفةً للزهورِ البعيدةِ عن أعين السابلَهْ

رمتْ معبراً من حريرٍ وضوء لسيارةِ الخدمة الذابلهْ

مظلّتُها، تلكَ، رفّتْ وطارتْ
أحبتْ وخانَتْ
رمتْ كوكباً قبل أنْ تبتعدْ
وهشّتْ عن القلبِ شمسَ الأحدْ.

شعر

يركضان معاً

محمد علي اليوسفي

«قوس قـــزح»

بين أوراق التّينة المتلألئة بحبيبات المزنة لعبةٌ أضاعت طفلتَها،
وهنالك عربةُ خيلٍ صدئةٌ تصرّ بين الحقول
أمّا اسطوانةُ أبي المكسورةُ بين الاعشاب
فقد أذهلتْ أجنحةَ الطير، تحت الأشعّة المخضلّة
بينما عصفور مفزوع يتظاهر بأنّه طار عن حبّة التّين التي شرع في نقرها.

لقد أجّل القلب توهّجَهُ في الكلماتِ التي تتفتّحُ الى الأبد.

«وهذا الميثاق، أيضاً، ضـــدنا»

هو ذا الشعر مركبةٌ تتسنّمُ ازمنةً للحريقْ.
أما آن للسيد الشِّعْر أن يتداركنا؟
إننا، عادةً، متعبوَنْ

وها هو ذا الطفلُ، في هجعاتِ الظهيرة، يعلنُ بعض الحماقاتِ، آهٍ، أما آن للطفل أن يتلهى بما يتعارضُ واللهْوِ؟

إن الكبارَ هنا، عادةً، متعبونْ،

وما هي ذي الملصقات، تراكمُ ميثاقَها ضدَّنا، بالهتافِ؟
... ألم نتفقْ أننا، عادةً، متعبونْ؟

وهذا مجيئها

وهـذا الصغـير يفاجئنا بأصابعه العشرةِ المستحمّةِ في الضّوء: نوّارتين، وتسعى به أذناه ـ هوائيُّ أرنبةٍ ـ نحو أنثى بدت تتمشّط بين الصخور المضيئةِ عاريةً، يدها المتطرّفة الوقعِ تدفعُ كل البراعم دفعاً: فتزهر ورده.

وقرب قناديلِ حزن اللّيالي،
تضيء فراشةَ دمع حضارةَ شعبٍ من العاشقينْ
وتستوقف النّملَ في جذع زيتونةٍ إذْ تنهُرُ في الأرض نَهْراً، تشجّرُ، تبدع روح العناصر.
ينتصب الطفل فوقِ اصابعهِ العشرةِ المستحمّةِ في الجاذبيّةَ شوقاً: «أنا الطفل والـ... بحرُ».

هذا المجيءُ لبحرٍ وما يقذفُ البحرُ أيضاً لها فيه هذا المجيءُ:
هديلُ،
وزغبُ عصافيرَ دافئةٍ:
ـ آه يا امرأةً، كيفَ كنتِ امرأهْ

تمرّ الملامحُ، .والتوتُ، والديكَة الحبشيّةُ، والطفلُ يركضُ في الريحِ، جيباهُ مكتنزانِ. مع الرّيح يركض. يركضُ والرّيحُ تغريهِ، تركضُ فيهِ،
إذن يركضان معاً
ثمّ... يتركها عند منعطفٍ...

شعر

أختام الزبد

عدنان الزيادي

هدوءاً،
ها هم الوتريونَ يقودونَ مجدَ المياهِ الى شفتي.
الوتريون الذينَ استرشدوا بالآس ، يقتربونَ الآنَ من أجراسنا.
تلك هي عرباتُ ليلهم مثقلةٌ بمُنَاخاتِ العراء:
هي ذي نزعةُ الجبلِ الناهض،
وعزيفُ السهل،
صررُ البيتِ المسيّج بالأهلّةِ،
فسائلي المجتاحة
وثغاءُ الفلواتْ.
يا للوتريين
بما ملكوا مِنْ زهو الاناشيد، لن يجدوا أحداً في الضاحية
لن يجدوا أحداً فَي الروح.
إنهم ينكفئون قاصدينَ المياه..
الى الأبد، قاصدينَ أقمارهم في المياه.

لماذا أتى الغيابُ بحطّابيه؟
بفؤوسهِ المشعةِ تحتَ جنحِ الظلام،
واقامَ جوارَ المداخلِ الضريرةِ للجذور؟
ذلك الغيابُ الحطّابَ يستريحُ الآنَ في السكونِ العرّافِ للشجرةِ الوحيدة، كي يتأهبَ،
ثانيةً، للدويِّ.
أعرفهُ إلهي
وأعرفُ أنها ضرباتُ يأسي في ندمٍ عظيمْ.



الحوار

يوسف ادريس :
أنا "أنا" أنا فقط

□ *في «المهزلة الارضية» ترفض إحدى الشخصيات الطريقة التي يقدّم بها «الدكتور» نفسه، وتقول له: «ده برواز. وانا عاوزة أعرف اللي جوه. انت الحقيقي مين». أنا أيضاً اسألك: من أنت، متناسيةً «براويزك» الكثيرة ؟.*

□ من الصعب أن يعرف الانسان مَنْ هو. ربما كنا في النهاية مجموعة من «البراويز» فقط، ولا يمكن لنا أن نعرف حقيقتنا.

□ *هل من الضروري أن نعرفها؟.*

□ لو عرف الانسان حقيقته سيكون سعيداً.

□ *هل سيكون سعيداً أم سينتحر؟*

□ هل تعرفين كيف ارى هذه البراويز التي نختبىء داخلها؟ مثلَ تلك الغرفة الممنوعة، في حكاية ألف ليلة وليلة، نستطيع أن ندخل الغرف كلها ما عداها. ممنوع علينا أن نفتحها، وعندما نفعلُ . . .

□ *يطلع علينا «الغول» ؟*

□ عندما نفتحها إمّا ان نذهب في سكة السلامة أو في سكة الندامة. وبرأيي أنا عندما يعرف الواحد منا شخصيته تكون هذه «سكة السلامة»، الطريق الوحيدة التي يمكن أن توصلنا الى السعادة.

□ *وأنتَ هل تعرف نفسك ؟*

□ أحاول . . .

□ *وما هي نتيجة محاولاتك ؟ هل وصلت الى أشياء أساسية في هذه المعرفة ؟*

□ وصلت.

□ *إذن ؟*

□ أنا جسم، وعواطف، وعقل يوسف إدريس.

□ *الناس كلهم جسم وعقل وعواطف ؟*

□ نعم، ولكنها هنا جسمي أنا، وعقلي أنا، وعواطفي أنا. أو ما أعيه منها. ربما كانت هناك امتدادات أجهلها.

□*حتى الان، لم تقل لي شيئاً. لأحاول بطريقة أخرى: ما أهم ما في «تركيبتك» ؟*

□ أنني أحب الحياة والأحياء.

□*وكيف تعبر عن هذا الحب ؟*

□ أَسْعَدُ بالأحياء، وأُسْعِدُ الأحياء. أمام كل انسان أقابله أحسُّ أني أمام وليمة حافلة. وأمام كل سيدة أحسُّ أن أعظم صلاة هي أن يركع الانسان أمامها ويصلي لخالقها.

□*كي يشكره على هذه النعمة ؟*

□ طبعاً، بالأمس كنت في مدينـة «اكس انْ بروفـانس» الفـرنسية، وكانت النساء الجميلات تسرن في الشوارع، ولا تجدن من ينظر إليهن إلاّ أنا. أقل واحدة فيهن تزينت ساعة أمام مرآتها، ثم خرجت كيلا ينظر إليها أحد!!! هذا ظلم. هذا ينظر إلى بحثه، والآخر الى أكلة، والثالث الى عمله، وليس فيهم من يستطيع أن يفهم أن هذه «الظاهرة الجمالية» نعمة. أنا بقيت نهاري كله «أبحلق» وأتأمل، كانت مباراة في الجمال، وأنا الحكمُ الوحيد غريبٌ عنهنّ جميعاً. هذه هي الحياة في أوروبا: الرجل مطحون تماماً في عمله، إلى حد أنه نسي أن هناك امرأة جميلة تنتظره، كلما حرك وجهه. المرأة ليست مكتفية بعملها، فهو لا يمكن ان يكفيها أبداً. عملها الحقيقي هو أن تخلق الحياة، ولذا فهي «محبطة». ثم إن الرجل الاوروبي يريد أمّاً، لأن أمه ما كانت تهتم به. هذه مشكلة في الغرب خطيرة جداً.

□*وعندنا، ما هي المشكلة ؟*

□ «أوحش». لأن العربي أشبعته أمه حناناً. ولكنه يبحث عن أب. لأنّ الابن المحروم من الأبوة لا يمكن أن يكون أباً بدوره. ويجد آباءه في المبادىء «الهايفة»، في العقاقير، في «الهلس»، هؤلاء آباء. الرجل العربي لا يبحث إلاّ عن أب.

□*إذن، لا دور أساسياً للمرأة في حياته ؟*

□ طبعاً. فقد شبع منها وهو طفل. الأم عندنا تدلل أولادها كثيراً، وتغرقهم عاطفياً.

□*وأنتَ عمَّ تبحث ؟*

□ عن الاثنين معاً، عن الأم والأب.

□*إذن فيك الاحباط العاطفي العربي، والاحباط العاطفي الغربي ؟*

□ طبعاً، ولهذا أنا كاتب عالمي.

□*حالتك خطيرة، إذاً ؟*

□ إنها نادرة، وليست خطيرة فقط.

□*وكيف عشتها ؟*

□ أتعبتني كثيراً، ولا أريد أن أتذكر هذا التعب. كنت أبحث عن أم وعن أب، وأمي وأبي أحياء. كانا هنا، ولكنني ما كنت احسُّ هذا. كانوا بعيدين عني، وبخاصة في سن الخامسة، عندما ارسلوني الى مدرسة بعيدة كي أتعلم. كنت أحلم بأهلي كلّ ليلة وأنا صغير. كانت تعتني بي أم جدي، امرأة عجوز. كان اصغر

من في البيت في الخامسة والأربعين من العمر، وأنا طفل في الخامسة. كانت الجدة العجوز ظريفة، تحكي لي حكايات، ولكنها كانت تضربني أيضاً. وأنا في كل ليلة، أرى الحلم نفسه: انني مع أبي وأمي واخوتي. آكل معهم، أعيش معهم، ألعب معهم، وأن أمي تحتضني.

□*كنت اصغر إخوتك ؟*

□ لا، الأكبر. كان ذكور أبي من أولاده يموتون. ولذلك تزوج ثلاث مرات. الثالثة كانت أمي. وكنت أول ذكر يعيش، دللوني أربع سنوات. كنت ملكاً. فجأة انتقلت الى أسرة بروليتارية، تستيقظ باكراً كي تأكل «القديد». أنا ما كنت افهم لماذا أنا بعيد، لماذا هذا الانتقال المفاجىء، ولذلك أدركت مبكراً معنى الفقر. لو كنت في أسرة فقيرة أصلاً لما أحسست بصعوبة هذا الانتقال. ولكنَّ الحرمان العاطفي أضيف اليه الحرمان المادي. هذا القطع أجبرني أن أعي معنى كلمة فقر، حرمان. هذا خلق اشياء خطيرة في شخصيتي ولا أستطيع التخلص منها. ولذلك اتعاطف مع أولئك المحرومين من القوت أو العاطفة، وهم كثيرون جداً، كما أدركتُ فيما بعد.

□*ماذا تعلمت من معاشرة الكبار وأنت في تلك السن الصغيرة ؟*

□ تعلمت، مثلاً، أن أخفي مشاعري، لأن إظهار المشاعر بالنسبة لطفل في مجتمع من الكبار خطيٌر جداً. تعلمت أن اخفي حبي، إذا أحببت إمرأة، لأنني أخاف أن تحرمني من حبها، كما حرمتني أمي، وأن تقلبِ لي ظهر المجن. تعلمت أن احافظ على عواطفي داخلي ولا أظهرها. ولكن يؤتى الحذر من مأمنه. . . كنتَ دائماً خائفاً أن أُؤتى من عواطفي، أن يلدغني الآخر الذي أحبه في حبي له. كما لُدغت وأنا طفل.

□*هذا «يُشَرْبِكُ» علاقاتِك العاطفية ؟*

□ جداً. جداً. وبخاصة أني محبوب من الناس. لا أحد يكرهني لأني لا أكره أحداً. أحب الناس جميعاً لأني، باستمرار، أبحث فيهم عن عائلتي التي لم أعشها، عن أبٍ، أو أخٍ، أو ـ وهذا هو الخطر الأكبر ـ عن حبيبة.

□*وكيف كان هذا البحث عن الحبيبة؟*

□ كان صعباً، لأن شكلي يعطي ايحاءاتٍ معينة هي التي تحبها النساء فيَّ، ولكنها ليست ما ابحث أن أُحَبَّ لأجله.

□*تريد من المرأة أن تحبك من أجل ماذا ؟*

□ أريدها أن تحبني بعاطفة كبيرة جداً، بعطاء أكبر. أن تقول لي هي أولاً إنها تحبني، لا أن أطاردها كي اقول لها هذا أنا. أنا المحروم من الحنان. تصوري أنني حصلت على أول قبلة لي كإبن وانا في الحادية والعشرين من عمري ؟ لم تقبلني أمي قبلها أبداً. بالأمس كنت في سهرة عند اصدقاء، وكانت هناك أم شابة تحتضن طفلها الصغير، وتمرر يدها على ظهره بحنان، أنا ـ عندما رأيت هذا ـ كدت أبكي، لأنني كنت ارغب دائماً هذا الحضن الحنون الذي حُرِمْتُ منه، عندما رأيت تلك الأم وطفلها، عرفت كيف يمكن للأم ان تنمي عند صغيرها ذكورته، كيف تربي أجهزته العصبية. أنا كنت مضروباً، ممنوعاً. ولذلك كنت بحاجة الى وقت طويل كي اكتشف انني وَلَد، وأنني مرغوب ومطلوب، وأن حواء لا تكرهني. تلك الأم أحسست كم هي أنثى، بينما كانت أمي ثلاثة أرباع رجل.

ومغامراتي الكثيرة مع النساء كانت بحثاً عن الحنان. ولكن النساء يرون فيَّ أعظم كاتب أنتجته البشرية، هذا كله لا يساوي لحظة سعادة وأنا طفل. احساس ذلك الطفل في حضن أمه، تلك اللحظة التي يعيشها. أنا أتنازل عن ملك الأرض والسماء في سبيل لحظة مشابهة، أحسُّ فيها أنني ذلك الطفل المدلل المحبوب. طفل مثل هذا سيعيش الجنس دون نظرة مَرَضية، دون إحباط.

□ *ونحن في مجتمعنا العربي كيف نعيش؟*

□ مجتمعنا العربي لا يفهم العلاقة الجنسية، لذلك يحتقرها أو يتجاهلها. الجنس ليس أن «يزني» الرجل المرأة، ولا أن يعرفها كأنثى، ولكنه الجزء المكمل للرجل، والجزء المكمل للمرأة. لأن البشر ليسوا رجلاً أو امرأة. البشر رجل - امرأة. الانسان نصفه رجل ونصفه امرأة. الاثنان معاً يشكلان الكائن الانساني، وأي محاولة للفصل بينهما، هي قصمٌ أو بتر لانسانيتهما. لا يتكامل الرجل ولا تتكامل المرأة إلا بانسانٍ أو إنسانة تهواه ويهواها. لا يصير الرجل إنساناً إلا إذا عثر على «المرأة» وتطابقا معاً كي يكونا «واحداً» اسمه: الجنس البشري. نحن نأخذ الجنس بمعناه السخيف، ونبني عليه قضايا وأساطير وممنوعات ومرغوبات. والجنس، في حقيقته، هو هذا التلاصق بين نصفين لا يكتملان الا معا. ولن ننجح سياسياً، ولا ثورياً، ما لم نعترف بهذه الحقيقة. نحن في عالمنا العربي والشرقي نتجاهل هذه المشكلة تماماً، أو نرفض ان نعتبرها مشكلة، وكلُّ حديث عن الرجل والمرأة يأتي أحدهم ليقطعه قائلاً: «هُوَّ دَهْ وقته». الثورة لا يصنعها إلا انسان كامل، لا انسان ناقص او مشوه. ولا يكمل الانسان إلا إذا ضمّ هذه الناحية من شخصيته؛ عرف نفسه وعرف المرأة، قبل أن يعرف أن له بلداً وشعباً. أنا لا اتحرج إطلاقاً من الحديث عن الرجل والمرأة في «الكرمل» بالذات، لأن تصوري أن المنبع الرئيسي لادراك الانسان العربي لنفسه، لن يصدر عن تلك الحكومات التقليدية، ومجلاتها وصحفها، ولكنه سيصدر عن مركز الحركة في الشعب العربي وهو الثورة الفلسطينية. إنها لن تنجح فقط في استعادة الأرض، ولكنها ستنجح في إعادة اكتشاف الانسان العربي لجنسه وذاته ولأحاسيسه وعواطفه، انها ليست ثورة لاسترجاع الارض فقط إنها ثورة لاسترجاع الذات، والفهم، والادراك، والاعتراف.

□ *في قصصك يبدو الجنس قوة حياة مدمرة، ترفض المحرمات كلها، قنبلة تنفجر حتى بأصحابها. إنه الحياة والرغبة فيها في مواجهة القمع الاجتماعي وموته؟*

□ سأحكي لكِ حكاية غريبة: كتبت مرة قصة قصيرة عنوانها «أنا سلطان قانون الوجود»، عن كيف عقر الاسدُ في السيرك القومي المصري مدربَه واسمه محمد الحلو. وهذه حادثة حقيقية، وانا كتبت تصوري عنها. بعدها بسنوات، في العام الماضي، كنت اريد أن أكتب مسرحية عن السيرك والبهلونات، ولذا ذهبت الى السيرك، وقابلت ابن محمد الحلو، وحكى لي القصة الحقيقية وكيف عضَّ الأسد اباه. قال لي إن الأسد عندما تأتيه اللحظة الجنسية يصير عنيفاً جداً، اللبؤة تسترخي في انتظاره، ويمكن له ان يقتل اسداً آخر في سبيل أن يصل اليها. وتصادف ذلك في تلك الليلة التي وقعت فيها الحادثة، ووقف المدرّب بينهما وهو يحيي الجمهور، ولذا قتله الأسد، لأنه احسّ أنه يمنعه من الوصول الى ما يريد. إذن الجنس هو قانون الحياة، أنا أحيا لأنَّ الغريزة الجنسية موجودة. وفي سبيل المرأة يمكن لي أن افعل كلَّ شيء. والوطن ليس إلا رمزاً

هذه الانثى - الأم. كل ما في الحياة هو هذه العلاقة بين الرجل والمرأة. وكلُّ من يقول غير هذا يكون «نصّاباً».

□*في صورك القديمة كنت تبدو وسيمًا، كيف يعيش فنان مثلك علاقته مع شكله الخارجي ؟*

□ كنت حلواً، الان صرت وسيما «يضحك». للأسف لم استفد من شكلي ابداً. عندما كنت شاباً وسيمًا جداً، كنت مشغولاً بالكتابة إلى درجة لم ألحظ فيها هذا.

□*ولكن الناس كانوا يلاحظون ؟*

□ ربما، ولكنهم، كانوا يحدثونني عن انتاجي الأدبي لا عن وسامتي. ولكنني كنت أحس محاولات الاقتراب من وسامتي. الان انا مقتنع بشكلي كما هو، أكثر مما كنت مقتنعاً به وانا في العشرين. كنت لا أرى وجهي أوْ لا أريد ان اراه لدرجة أني كتبت قصة قصيرة عنوانها «٢٠٥٠٢» عن رجل نظر الى نفسه في المرآة فلم يجد وجهه أبداً. أتمنى أحياناً ان أشفّ وأشفّ حتى لا يراني الناس. وفي أحيان اخرى، اتمنى لو ان الله خلقني بطريقة اخرى. لست راضياً عن شكلي. الناس هي التي تقول لي هذا، ولكنني لست مقتنعاً.

□*هل هذا الاقتناع ضروري ؟*

□ نعم. هامٌ جداً أن يقتنع الانسان بشكله. رأيت مرة أحدهم، وهو استاذ جامعة قبيح جداً، يتحدث عن جماله بثقة فحسدته. فقد أقنعني وهذا هو المهم: الاقتناع الشخصي، وليس اقتناع الاخرين. لأن تصرفاتي ستكون نتيجة قناعتي أنا. المهم ألا يكون الانسان مستنكراً لشكله. أنا أستنكر شكلي. وهذا ليس كلاماً سهلاً. هذه مشكلة خطيرة يعيشها كل واحد منا. وربما كانت أساساً في عملية الخلق الفني. سألتني مرة إحداهن: أنت جميل، ومثقف، وطبيب، فلماذا تكتب إذاً. الناس تعتقد ان الكاتب يجب ان يكون صاحب عاهة، كي يلجأ الى الكتابة، مثل طه حسين.

□*ربما كان الكتاب يحملون عاهات داخلية، أزمة ما، مشكلة ؟*

□ الكتابة محاولة للوصول إلى الجمال. فليس الجمال جسدياً فقط. والكتابة طلب لجمال أكبر.

□*هل أنتَ راضٍ عن كتابتك، أم أنك تستنكرها أيضاً ؟*

□ تصوري أني لا أقرأ أبداً ما أكتبه.

□*ولكنك تقرأه وأنت تكتبه ؟*

□ نعم. لأول ولآخر مرة. لا أعيد القراءة بعدها أبداً. ولا أريد أن أفعل.

□*لماذا ؟*

□ لأنني أعتبرها خطأ ارتكبته. هذا جديٌّ ولا أتواضع.

□*في الوقت نفسه، أنت معجب كثيراً بما تكتب ؟*

□ نعم، فأنا أعرف قيمته وأنَّ لا أحد يستطيع أن يكتب هكذا أبداً، في العالم كله. ولا تناقض بين التواضع والغرور هنا. الاثنان متكاملان. ولولا احساسي بأن أحداً غيري لا يستطيع كتابة هذا لراجعته مئة بالمئة. هذا صحيح، فأنا أحسُّ أنه لو تنطح الانس والجن والملائكة كي يكتبوا كلمة واحدة مما أكتبه لما استطاعوا. ولذلك فانا مقتنع بما أكتب، ولا اغار من أحد، ولا احسد أحداً، ولست طامعاً في جائزة نوبل، برغم أني رشحت لها أربع مرات. أنا شيخ الطريقة الادريسية في الكتابة.

□*تُذكَرُ الناس دائماً، وبخاصة عندما تحتد، بأنك المرشح العربي الوحيد لجائزة نوبل ؟*

□ لا. لا أتحدث عن هذا، ولكن الحقيقة هي أن هناك من كتب مقالات، مثل الدكتور صبري حافظ، استاذ الأدب العربي في جامعة استوكهلم، ليقول إنني رشحت، هذا العام، للمرة الرابعة للحصول على جائزة نوبل. كان اسمي في القائمة القصيرة التي تضم اربعة أو خمسة من الكُتّاب. وكنت الثالث. حتى ليوبولد سنغور لم يكن في القائمة.

□*ماذا يعني لك فوزك او عدم فوزك بالجائزة ؟*

□ لا يعني لي إلا شيئاً واحداً: هو أن أقول للكتاب العرب الذين يتهجمون عليَّ، إنني انسان صاحب قيمة أدبية.

□*تحتاج للجائزة كي تثبت قيمتك أمام هؤلاء ؟*

□ نعم، لأسباب محلية محضة، لا علاقة لها بالعالمية، وأن أصير نجماً عالمياً.

□*هل تتصوّر أن قيمتك ليست مثبتة إلى حدٍ كافٍ عند الكتاب العرب ؟*

□ هي ليست كذلك عند صغار الكتاب العرب.

□*وماذا يهمك من صغارهم ؟*

□ يهمونني. فهم الذين يكتبون في الصحف، ويثيرون الدويَّ الأدبي. وعملهم هو أن يهاجموني، وكأنَّ هذه هي وسيلتهم للوصول الى النجاح والخلود الأدبي. لا يستطيعون غيرها.

□*أنا لا أذكر أني قرأت هجوماً عليك في الصحافة العربية ؟*

□ ليس تهجمهم مكتوباً دائماً. قد يكون بشكل شخصي، إنه تعبير عن الغيظ لا أدري سببه. فأنا لا أضمر لأحد في العالم العربي إلا كل إجلال وإكبار، لسبب واحد هو أني لا اعرف كيف اكتب مثلهم، ولا يعرفون كيف يكتبون مثلي. لهم دينهم ولي ديني. لا اعبد ما يعبدون، ولا هم عابدون ما اعبد، قال النبي هذا من ألف واربعمئة سنة، وانا أقوله الان.

□*صار واضحاً للدنيا كلها أن جائزة نوبل لعبة سياسية، ولا تُعطى إلّا لغايات سياسية، وفقدت كثيراً من لمعانها القديم، لماذا هذا الالحاح العربي عليها ؟*

□ أنا المرشح العربي الوحيد لهذه الجائزة. ليس هنالك غيري. وإذا قيل لكِ إنَّ محمود درويش مُرشَّح لها فهذا ليس حقيقياً. ولا نجيب محفوظ. ولا توفيق الحكيم. أنا فقط. فهم يعتبرون أن لي ميزتين اساسيتين، كما كتب صبري حافظ، الأولى انني اكتب أدباً محلياً تماماً، عربياً تماماً، ولكنه ينفذ الى النفس العالمية، والثانية أنني كاتب قصة قصيرة فذ، كما يقولون. أنا أعتبر نفسي ما زلت تلميذاً، ولكنهم يتصورون ان القصة القصيرة لم يفز أحدٌ من كتابها بجائزة نوبل، منذ أن انشِئت، وآخر من رشح لها عن القصة القصيرة، كان انطون تشيكوف، وما كان معروفاً في تلك الفترة ولم يفز، ومات قبل ان ينالها. هم يعتبرون أنني خلقت تطويراً نظرياً في القصة القصيرة، في نظريتها ومفهومها استحق عليه الجائزة. أنا شخصياً أقول: لم اصل بعدُ الى نهاية هذا الطريق، وسأطوِّر أكثر فأكثر، وإني لم ابدأ بعدُ الكتابة. وأرجو ألّا تكون الجائزة، والحديث عنها، وحتى نوالها، اشياء تحول بيني وبين العمل الدائب الذي اقوم به، لأُنشىء فنَّ قصة قصيرة عربياً، يبقى أبد الدهر. أريد أن ابني هرماً عربياً للقصة القصيرة والمسرح العربي، وأرجو ألا يتدخل اي

عامل خارجي، ابتداءً من نيل جائزة مجلة «حوار» عام ١٩٦٦، عندما رشحني لها أكبر النقاد العرب: محمد مندور ولويس عوض وجبرا ابراهيم جبرا. وعندما أحسست أن هناك شكوكاً حول مصدر تمويل هذه الجائزة «١٠ آلاف دولار» اعتذرتُ عنها. ولم يحصل عليها أحد. وأُغلقتْ مجلة «حوار» وانتحر توفيق صايغ بسبب تلك الشكوك عن تمويل المجلة، وارتباطاتها.

□ *هل كانت تلك الشكوك صحيحة ؟*

□ لا أعرف. الله أعلم. أنا لم أرَ عضواً في المخابرات المركزية الامريكية يكتب «شيكاً» للمجلة. هكذا قِيلَ. وانا رفضت الجائزة ببساطة. وعام ١٩٨٠ رُشحت كي أكون محكمًا من بين اربعة محكمين لتحديد أحسن كاتب قصة في العالم، من قبل جامعة كولورادو في أمريكا. واخترتُ أنا نجيب محفوظ للفوز، ولكنَّ واحداً آخر هو الذي فاز. لا اذكر مَنْ كان.

□ *لماذا رشحت نجيب محفوظ، أتحبُّ أدبه ؟*

□ لا. لا أحب أدبه ولكني أحب شخصه. وهو يستحقها.

□ *كيف يستحقها وانتَ لا تحب ما يكتب ؟*

□ لا احب ما يكتب لأنني من مدرسة فنية مختلفة تماماً.

□ *هل عليه ان يكتب بطريقتك نفسها كي تعجب به ؟*

□ لو وجدتُ الكاتب العربي الذي يكتب بالطريقة التي أحبها فعلاً، أو أتمناها، لكففت عن الكتابة. هل هذا عيب؟ لو وجدته لقلت له: أنت ملك الكتابة. إذهب فأنت كاتب فاكتب الى أبد الدهر، وانسحبتُ. ولكنني أكتب لعدم وجود هذا الكاتب.

□ *هذا الكاتب غير موجود، وأنتَ تحاول أن تكونه ؟*

□ أنا بدلُ رسولِ الكتابة. ما دام هذا الرسول غير موجود فأنا أكتب.

□ *أنت تفعل ما كان يمكن لهذا الرسول ان يفعله في الكتابة !*

□ «بالضبط». لذلك فأنا مستمر في الكتابة، وليغفر لي القراء هذا الذنب.

□ *أنت «الأوحد» إذاً !*

□ لم أقل أنا الأوحد، ولكنني قلتُ: لا أحد يكتب بالطريقة التي تعجبني، بما أتصوره أنا عن الكتابة، ولذلك أكتب محاولاً أن أكون البديل.

□ *أنت طبيب، أو ـ على الأصح ـ كنت طبيباً. كيف أثرت دراسة الطب في تكوينك الفكري ؟*

□ لم يؤثر الطب في تكويني الفكري. بدأت طالباً وطنياً متحمساً. وحماستي هي التي دفعتني إلى أن أكون عضواً في اتحاد كلية الطب، ثم سكرتيراً لاتحاد الجامعة، عام ١٩٥٠. وكان الكفاح المسلح في قناة السويس قد بدأ ضد الانكليز، فكونّا لجنة لجمع التبرعات والأسلحة. في الوقت نفسه، كنت أصدر مجلة طلابية اسمها «طالب طب»، وثانية اسمها «بين المشرحة والمستشفى»، وثالثة اسمها «الجميع» هذه الأخيرة كانت الأكثر انتماءً الى الحركة الوطنية. وفيها قابلتُ الطلاب من جميع أطراف هذه الحركة: من الوفديين، والشيوعيين، والاخوان المسلمين، وبدأت احس بتعاطف مع الفكر الاشتراكي واقرأ عنه، واتصل بالاشتراكيين. كان للمجلة رد فعل كبير، وفصلتُ من الجامعة عاماً كاملاً بسببها، فقد اعتبروها متطرفة.

أثناء هذا العام، اكتشفت حبي لكتابة القصة، واتصلتُ بالشاعر ابراهيم ناجي والمجموعة التي كان يديرها، وبدأت احسُّ ان الأدب سيكون مصيري وقدري. تخرجتُ من كلية الطب وعملتُ طبيباً في «القصر العيني»، ثم اعجبتني الجراحة فعملتُ فيها. ثم بدأت أكتب قصصاً أكثر خطراً بكثير مما كنت أكتبه وانا طالب. لأني أحسست أن القصة العربية، في ذلك الوقت، كانت قصة غير عربية. كان ابطالها محمد واسماعيل وزينب ورتيبة، ولكنهم، في الأصل، جورج وبيير و . . . بدأت مشروعاً بيني وبين نفسي لاختراع القصة العربية. سواء أكانت قصة أورواية او مسرحية. ونذرت عشر سنوات من عمري (من ١٩٥٠ الى ١٩٦٠) كي أجرب في هذه الاشكال الفنية للوصول الى القارىء . ثم ابدأ بالنشر بعد هذه السنوات العشر. ولكن، بعد عامين فقط او ثلاثة أعوام، من تجاربي المعملية: الاستماع الى الناس كيف يروون حكاياتهم، رفضي لقراءة القصص الغربية، وفتّحُ بصري على القصة المصرية الشعبية وكيف تُحكى. بدأت استمع للنكتة واحللها فنياً، كيف تبدأ وكيف تنتهي. أين الموقف الحاسم الذي يقرر نهاية النكتة، وبذلك يقرر مفعولها. بدأت تجاربي على نسقٍ علمي للوصول الى الشكل والمضمون المصري والعربي للقصة القصيرة. وكنتُ، فعلاً، قد خططت الا انشر ابداً، مهما كانت الظروف، الا بعد ١٩٦٠. لكن حدث شيء غريب، هو أن اديباً مصرياً هو عبد الرحمن الخميسي جاء لزيارتي في بيتي، وعثر على بعض هذه التجارب وقرأها فَذُهِلَ، واصر على نشرها في « المصري» التي كانت اكثر الصحف توزيعاً في ذلك الوقت، وكانت فيها صفحة أدبية شهيرة جداً. بعد نشرِ القصة الرابعة وجدت نفسي معروفاً في مصر ككاتب للقصة القصيرة من نوع جديد تماماً. انزعجت لأنني خفت ان يُخل النشر بالتجارب التي أقوم بها او يشوّهها. ولكنني، بتفكير اكثر عمقاً، أحسستُ أن هذا يمكن ان يعدل تجربتي ويضيف اليها، لأن اشراك القارىء في التجربة الفنية جزء من هذه التجربة. الكاتب لا يصنع تجاربه في معمل مقفل، معمله هو القراء. واخذت اتسمع الى ما يقوله الناس عن قصصي، وعن ردود فعلهم نحوها، ووجدت تجاوبا غريباً ما كان ليخطر لي. فبعد قصتي الخامسة قالوا إني أحسن كاتب قصة في اللغة العربية. ولكنني لم آخذ هذا في اعتباري، ومضيت في تجاربي، وما زلت أُجرِّب حتى الان، لأني في كل قصة قصيرة أكتبها، أحاول ان اعرِّف ما هي القصة القصيرة العربية.

بعدها اعتقلت من العام ١٩٥٤ حتى ١٩٥٦. وخرجت من المعتقل لأتابع تجاربي في المسرح هذه المرة. كنت قد كتبت مسرحية قصيرة، «ملك القطن»، وقصة قصيرة حولتها الى مسرحية هي و«جمهورية فرحات»، وقدمتا في المسرح القومي. أحسست أن هذا هو النسق الايطالي في المسرح، ولا بد من البحث عن نسق مصري. فكتبت مسرحية جديدة هي «اللحظة الحرجة»، ولكنها كانت ايضاً على النسق الاوروبي. ولم يتح لي ان اكتب مسرحية مصرية حقيقية الا في «الفرافير» عام ١٩٦٣، بعد خمسة اعوام من التجارب. وكنت قد كتبت قبلها سلسلة من المقالات حول المطالبة بمسرح عربي، كنت اقول ان في حياتنا العربية مسرحاً خفياً يحتاج لمن يكتشفه، وإذا اكتشفناه يحتاج لمن يستوحيه. وإذا استوحيناه يحتاج لمن يطوره الى اقصى درجات الحداثة المعاصرة. اخذتُ على عاتقي هذه المهمة في «الفرافير» وفوجئت حين عُرضت بنجاح ما كنت أتصوره. وهذا أعطاني شعوراً باني أسير على الطريق الصحيحة. ولكنَّ النقاد في مصر، وبخاصة كبارهم مثل: محمد مندور، علي الراعي، لويس عوض، رشاد رشدي، رجاء النقاش، كتبوا

مقالات عارضوني فيها تماماً، ورفضوا فكرتي عن المسرح المصري، قائلين: إنّ المسرح شكلٌ عالمي، ضَعْ فيه ما تشاء من المضمون المصري والمحلي، وليكن هذا هو المسرح. ولكني لم اقتنع بهذا، وتابعت كتابة المسرح كما أراه. لكني اكتشفت أن الكتابة للمسرح المصري الجديد صعبة جداً، لأنه لا يوجد أرشيف، ولا حتى محاولات سابقة استلهمها واطورها. وكان عليّ أن أبتكر هذا ابتكاراً. لم أؤمن فقط بضرورة وجود مسرح مصري عربي، ولكنني آمنت ايضاً بنظرية خاصة بي ككاتب مسرحي هي نظرية «التمسرح». واساسها ان المتفرج لا يذهب الى المسرح ليتفرج فقط، ولكن ليساهم في عمل مسرحي جماعي. والكتابة لهذا النوع من المسرح صعبة جداً، وتكاد تكون نادرة.

كتبت بعدها «المخططين»، و«الجنس الثالث»، والآن «البهلوان» وما زلتُ مستمراً في هذا الاتجاه. وما زلتُ متأكداً أني، بالاتفاق مع غيري، سأحقق هذا المسرح العربي. والجميل في «الفرافير» والدعوة الى المسرح العربي انها استنهضت الهمم عند المسرحيين في سورية مثلا، فكان «مسرح الشوك»، وفي مصر قامت تجربة فرقة تحية كاريوكا، وفي المغرب عملت فرقة الطيب الصديقي في البث عن التراث ومحاولة تمثيله على المسرح. وكلُّ هذه التجارب قامت عى دعوتي بأن هناك مسرحاً عربياً حقيقياً موجوداً، ومن الممكن لنا أن نستثمره.

□ *حدثني اكثر عن نظريتك في «التمسرح» ومشاركة الجمهور في العمل المسرحي ؟*

□ انها ليست مشاركة شكلية. وليس معناها أن أضع ممثلاً بين المتفرجين ويقوم ليتكلم. أنا فعلتها هكذا في «الفرافير» استدراجاً للجمهور. وقد حدث فعلاً في ليالي العرض ان الجمهور بدأ يشترك ويناقش. ولكن المخرج خاف وقال لي: كيف يمكن لي ان اسيطر على العرض والجمهور مشترك. قلت له: لا تخف، الجمهور جاء هنا ليتمسرح لا ليُفسِد المسرحية. ولكنني لم أشاهد، ما كنت ارغبه حقيقةً، إلا عندما رأيت «الفرافير» معروضة في يوغوسلافيا هذا الصيف. اشترك الجمهور، وكان يجادل، ويرد، ويتدخل. أنا كنت سعيداً سعادة لا يمكن لك أن تتصوريها، فقد تحقق حلمي أخيراً في رؤية الجمهور مشتركا مع الممثلين في تقديم عمل مسرحي.

«التمسرح» ليست ضد نظرية «التـطهير» لأرسطو. انها طريقة أخرى للوصول الى هذا التطهير. ارسطو يرى ان عملية التطهير تحدث عندما يحصل «التماهي» بين المتفرج والممثل، عندما يرى المتفرجُ نفسَه مكان الممثل، ويعيش المأساة بنفسه كاملةً. التطهير عندي مختلفٌ، انه ليس مسألة معنوية بل مسألة مادية باشتراك المتفرج نفسه في العمل المسرحي، اي في التمثيل، لأن التمثيل جزء من الطبيعة البشرية، والناس تذهب الى المسرح لا لكي تتفرج ولكن لتمثل، إن استطاعت طبعاً. الرغبة في التمثيل كامنة في كل واحد منا. والتطهير يحدث عند المتفرج بمشاركته الجسدية وليس باحاسيسه فقط. ولذا حاولتُ أحياناً أن أخلق نوعاً من الالعاب بين الممثل والجمهور، يضطر فيها المتفرج للمشاركة الفعلية، والخروج من دوره الصامت.

□ *هذا المتفرج الصامت لا يملك صوته. انت تريد منه ان يشارك في العمل المسرحي، هُو المبتور عن كل مشاركة اجتماعية سياسية. لا يمكن لي أن امتلك صوتي أو مشاركتي داخل المسرح إذا كنت لا امتلكها خارجه، في الحياة العامة. السلبية التي تريد من المتفرج ان يخرج عليها هي جزء من «تركيبته» في حياته كلها. المشاركة لا تتجزأ، ومن هنا خطورة نظريتك المسرحية ؟*

□ هذا هو المسرح الحقيقي : أن يدرب المتفرج للتعبير عن ذاته. الذات العربية صادقة، متقلصة، وفي الانتخابات او في المسرح ستبقى هيَ هيَ. حين تقبل المرأة مثلاً أن تحاكي دور عاهرة تخرجُ من القوقعة التي تعيش فيها، وتفتح عينيها على حياة الآخرين؛ على استغلالهم. ويمكن لها بذلك أن ترى، بشكل أوضح، حياتها هي واستغلالها هي. هذه أول خطوة للتعبير عن النفس وابداء الرأي. الممثل الذي يسخر من الساسة والحكام يعبر عن رأيه فيهم بالتمثيل. التمثيل هنا صار مثل الكتابة: محاولةً للتعبير عن الرأي. التمثيل هنا صار موقفاً، يتعاطف مع الشخصية فيمثلها بطريقة محزنة، ويكرهها فيمثلها بطريقة ساخرة. وهذا نراه في طريقة الكلام العادي الذي يمارسه اي واحد منا. والمتفرج يريد ان يعيش هذا التقمص، ولذلك يأتي الى المسرح. لو كان يريد أن يتخيل فقط، لذهب الى السينما.

المضحك في هذه المسألة، ان النقاد الكبار الذين عارضوني، ورفضوا نظريتي هذه، بقوا على مواقفهم عشرة اعوام، ثم ذهب بعضهم في رحلات الى الهند واليابان واكتشفوا أن هناك مسرحاً خاصاً بكل مجتمع، له اعرافه الفنية وتقاليده واشكاله، ولا علاقة له بالشكل الاوروبي الذي قالوا عنه انه الشكل العالمي للمسرح، ولا مسرح من غيره. عادوا ليكتبوا انهم كانوا مخطئين، وليقفوا الى جانب ما كنت اقوله انا. ولكنني أعتب على اصدقائنا في المغرب العربي، حين يزعمون انهم هم الذين ابتكروا هذا في المسرح العربي. هذا كذب. والطيب الصديقي إذا زعم فهو مخطىء، وعليه ان يعترف بأهمية وخطورة الدعوة التي انشئت في العام ١٩٦٣ في مصر، وكنت صاحبها، للعثور على المسرح العربي سواء أفي المغرب، أم في المشرق.

□ *ماذا فعلت حين أردت ان ترى في الحياة المصرية جذور المسرح الذي تبحث عنه ؟*

□ راقبت الظاهرة المسرحية في تفصيلات الحياة الشعبية. خذي الجنازات مثلاً، كانت عرضاً مسرحياً. الندابة التي تعدد مناقب الميت ويرد عليها أهله في كورس. يدهنون وجوههم بالنيلة الزرقاء، ويشرعون في اللطم والبكاء. هذه مَسْرحةٌ للوفاة. المقرىء الذي يقرأ القرآن ايضاً. والواعظ الذي يعدد محاسن المتوفى، بينما يعدد المعزون عيوبه. هذه حالة مسرحية هدفها محاكمة انسان والوصول الى ادانته او تبرئته. وناكر ونكير ليسا في القبر كما يُقال، ولكنهما في صالة بيت الميت. لعب الطاولة في المقهى، رواية النكتة، الذِكْرُ: كلها حالات مسرحية. الذِكْرُ شكلُ مسرحي جسدي، والبولوني غروتومْسكي لم يخترع شيئاً بمسرحه الجسدي. نحن فعلناها قبله. اشكال كثيرة لو فتح الواحد منا عينيه لرآها في حياتنا اليومية، حتى عملية البيع والشراء في الاسواق العربية عملية مسرحية: الشاري معجب بالبضاعة ولكنه يظهر عدم اهتمامه، والبائع يعرف اللعبة وينصحه ببضاعة أخرى، ولكنه يتمسك بالاولى. وفي نقاش طويل يتقمص كلٌ منهما شخصية المستغني حتى تتم الصفقة.

□ *ولكنني اسأل كيف يمكن لنا عملياً الاستفادة من هذه الاشكال المسرحية في المسرح. أنت نفسك استفدت منها في «الفرافير»، ثم عدت في مسرحياتك بعدها الى الكتابة المسرحية على الشكل الغربي، ولم تستطع المتابعة ؟*

□ طبعاً. هذه مسألة صعبة لا تأتي هكذا. انها كاكتشاف نظرية النسبية. هناك من يؤسس، وهناك من يأتي معه، أو بعده، ليتابع المسير. لا يمكن لكِ ان تطلبي من إنسان واحد أن يفعل هذا. إنه مستحيل.

ستكون نتيجة حركة عامة تشمل العالم العربي كله. واحد ينجح فيها وعشرة لا ينجحون. وهكذا. انا مثلا، جربت هذه الطريقة في «الفرافير» ونجحت، ثم حاولتها في «الجنس الثالث» ولم تنجح. مسرحيتي الأخيرة «البهلوان» ظاهرة فيها محاولتي لمتابعة البحث عن الشكل الخاص. أريد أن أدخل اشكالاً مسرحية مختلفة، وان ألغي ذلك المسرح ذا الجدران الثلاثة، والستارة التي ترتفع وتُسدل في نهاية كل فصل. لم يبق إلّا المسرحُ حياةً ومشاركةً وتفاعلاً، ولا مكان لمسرح آخر. الخناقة في الشارع العربي عمل مسرحي كامل بالمشتركين فيها فعلياً، والمحيطين بهم لتشجيعهم، او ايقافهم، ولكننا لا ندرك هذا. ما أريده انا هو هذا الادراك اولاً، والاستفادة منه مسرحياً ثانياً.

□ *لماذا كان انقطاعك الزمني الطويل بين آخر مسرحياتك «المخططين» ومسرحيتك الجديدة «البهلوان»؟*

□ لأنني مشغول بعمليات غير مسرحية كمزاولة السياسة، والصحافة، والحياة.

□ *ولكنّ السياسة والصحافة والحياة لم تمنعك في الستينيات من الكتابة وبغزارة؟*

□ في منتصف الستينيات هزمنا، وكان علينا أن نقف على قدمينا من جديد. ثم جاءنا السادات، وكان عليَّ ان اقف ضد الساداتية. السياسة تتعبني، ولا يمكن لي إلا أن ازاولها لأنها موقف شرف أنا ملزم به. في الفترة الساداتية لم أكتب شيئاً، تفرّغتُ له، فقد كنت خائفاً على مصر منه، فأنا أعرفه، على حقيقته، قبل أن يصل الى الحكم، وأعرف أنه إنسان يمكن له ان يبيع أمه. ما كنت استطيع أن آمن وأترك السياسة جانباً كي اتفرغ للكتابة. وشبهت هذا الوضع بإنسان شبّ حريق في بيته، وبدلاً من أن يطفئه انتحى جانباً وبدأ يكتب قصة عن الحريق. أنا لا يمكن لي أن أفعل هذا. لم يحصل صدام مباشر بيني وبينه، ولكنني كنت له بالمرصاد.

آمل ان استطيع، يوماً، ان أتفرغ للكتابة، فهي العمل الوحيد الذي أصلح له، ويصلح لي.

أجرت الحوار:
سلوى النعيمي

الطريق إلى عين حارود

عاموس كينان

هل هو مجرّد كابوس؟

من حق عاموس كينان عليّ أن أقدّمه للقارىء العربي، ومن واجبي ازاء القارىء العربي ان أهيّىء له قراءة عاموس كينان بتمهيد صريح، فلا بد من استباق التأويل، بوضع النقاط على الحروف، كما يقولون، وباعطاء قيصر ما لقيصر واعطاء الله ما لله.

منذ حوالي عشرين سنة ونحن نجد عاموس كينان الى جانبنا في معاركنا مع السلطات الصهيونية من أجل حقنا في التعبير الحرّ، وفي الحياة الكريمة على تراب آبائنا واجدادنا. وكان من الطبيعي ان تتحول علاقات العمل المشترك في القضايا السياسية والثقافية الى صداقات عاديّة متكافئة، لاسيما حين تحوّل عاموس كينان من نصير لضحايا الرقابة على الادب الى ضحية لهذه الرقابة. فحين نشر مسرحيته «الاصدقاء يتحدّثون عن يسوع» داهمه مقص الرقيب الاسرائيلي، واكثر من ذلك فقد حاولوا تشويه مضمون مسرحيّته لاثارة الطوائف المسيحية الفلسطينية ضدّه. آنذاك جاء دوري للوقوف الى جانبه. وكتبت في مجلّة «الجديد» مقالاً اضافياً لنصرة عاموس كينان على دهاء رقابته من جهة، وعلى سهولة استثارة مشاعرنا الدينية من الجهة الاخرى. بيد ان صداقتنا لم تكن عادية في أي يوم من الايام. كانت متكافئة حقاً، الا انها لم تكن عادية. ذلك ان عاموس كينان مفعم بالتناقضات، بحيث يبدو أحياناً أشد أعداء الصهيونية مراساً، ويعود من ثم ليبدو وكأنّه حامي حمى الصهيونية. فتسأله حائراً هل أنت صهيوني يا عاموس؟ ويرد بهدوء يكاد يكون خبيثاً: أنا ابن هذه البلاد ولا تهمّني التسميات.

اما اختيار هذه الرواية «في الطريق الى عين حارود» (هي عين جالود أو عين جالوت عندنا)، للترجمة الى اللغة العربية فليس منوطاً بدعاوى الصداقة والعداء؛ انه موقف موضوعي من العمل بحد ذاته. فإلى جانب الاهمية الفنية للرواية هناك أهّمية بالغة الخطورة للمضمون الذى بنيت الرواية به وفيه ولأجله. وفي صعود «نجم» الرابي الفاشي مئير كهانا، وفي اتساع رقعة السرطان العنصري بين خلايا بلادنا المنكوبة، نجد المصداقية الكافية لناقوس الخطر الذى يقرعه عاموس كينان في روايته هذه. فلسنا هنا أمام قصّة من قصص الخيال العلمي. نحن نتعامل الآن مع ضوء أحمر قان يستمد مبرره الحاسم من حمرة الدم المسفوك في بلادنا، وفي منطقتنا، على أيدي «المارينز العبريين»، بحّارة أكبر حاملة طائرات أمريكية «تدعى اسرائيل»، على حد تعبير مناحيم بيغن (هل تذكرونه)؟

تشكل هذه الرواية تسجيلاً دقيقاً لكابوس مرعب يقضّ مضجع كل انسان في بلادنا لم تهدر انسانيته بعد. انها رواية الفوضى والانقلابات العسكرية المتعاقبة التي تنتظرها اسرائيل، حيث تجرى عمليات التصفية الجسدية والغاء الصحافة (على اليابانيين ان يهتموا بشؤون اليابان) وذبح ما يتم ذبحه من المواطنين العرب، وطرد من تكتب له السلامة الى مكة، وسقوط الانسان في الانسان، والانحطاط الى درك الخنازير وما شابه ذلك من العذابات والهلاك والفساد والتلاشي. وفي غمرة الفوضى والتسيب فان «جمهورية فايمر» جديدة تنشأ في عين حارود الحرة، وتتحول هذه البقعة السليمة من الجسد المتعفن الى حلم الناس الاحرار الذين يتكبدون وعثاء اللجوء ومخاطر الدفاع عن كيانهم الانساني المجرّد، من أجل بلوغ رأس النبع ـ الحلم ـ الامل ـ الملاذ الأخير.

إذن فعاموس كينان ماض الآن «في الطريق الى عين حارود»، ولايسعنا الا ان نتمنى له رحلة موفقة، بيد أن الكاتب لا يمضي في الطريق وحيداً. ثمة شخصيات أخرى ترافقه في رحلة الهلاك والحلم: محمود، ورافي، ولثورة، والمؤسسة العسكرية، وباخ، والحمير المسموح لها بالتجول لانها من سلالة حمير سيدنا (سيدهم) ابراهيم. وطيور مهاجرة، ومصفحات، وطائرات هيليكوبتر، وهلمجرا.

وعليه، فمن الطبيعي ان تجرى حوارات، وان تعلن مواقف، وان يتم تبادل الآراء ووجهات النظر في هذه المسألة او تلك. وهنا

أجدني مضطراً للتدخل طارحاً جملة من الملاحظات سلباً وإيجاباً. وأبدأ بالملاحظات السلبية حتى يكون الايجاب مسكاً للختام.

١- يصرّ الكاتب على أن لليهود حقاً تاريخياً في فلسطين، ويتجسّد هذا الاصرار في التعامل المفرط مع مسائل الاركيولوجيا اليهودية، وفي الحوار غير المتكافيء مع محمود، وفي الاستطراد المقحم والاسهاب في ذكر الاسماء والوقائع اليهودية الى جانب تلميحات طفيفة (لتبرئة الذمة) بالنسبة للآخرين الذين عاشوا في هذه البلاد، أو عبروا فيها. على سبيل المثال، فإن الكنيس الذى عثر عليه بطل الرواية في كهف مجهول يبدو وكأنه انتظر بطله هذا طيلة ١٨٠٠ عام. غير ان هذا البطل اليهودي يتجاهل حقيقة جد بسيطة وهي ان فلسطين لم تنتظر اهلها العرب سوى ٣٦ عاماً. ذلك انهم عاشوا فيها منذ ظهر أسلافهم اليبوسيون والكنعانيون قبل ظهور اليهود واليهودية والتوراة بآلاف الاعوام. ان بدعة الحق التاريخي اليهودي هي بدعة صهيونية لا مبرر لها على اي مستوى من مستويات الفهم الانساني السليم. وما هذا الحق التاريخي المزعوم سوى وسيلة غيبية لتمرير مؤامرة امبريالية، استهدفت تمزيق الامّة العربية والوطن العربي، وها نحن نلمس على جلودنا آثار هذه المؤامرة.

٢- لم يكن الكاتب عادلاً في حواره السياسي مع محمود. فهو يزعم ان محمود يضع المعادلة السياسية على هذا النحو - «يوجد فقط إما وإمّا»؛ إما العرب وإما اليهود. ولنلاحظ إجابة رافي: «لا يوجد فقط إما وإما». وخلاصة الامر بالتبسيط النثري المباشر هي كالتالي: الفلسطينيون يرفضون التعايش، أما اليهود فيقبلون به. وهذا تزوير مفضوح لحقائق السياسة البسيطة والمبذولة على الأصعدة كافة. فان التزمت الصهيوني وشهوة التوسع والاحتلال والعنصرية، فكراً وممارسة، من الجانب الاسرائيلي، هي هي العقبات التي تعترض سبيل أي حل سلمي يضمن لاصحاب الوطن الشرعيين حقهم التاريخي في العودة الى وطنهم الشرعي، واقامة دولتهم المستقلة بقيادة منظّمتهم الشرعية، منظّمة التحرير الفلسطينية.

٣- في مواجهة نوع من توبيخ الضمير فإن الكتاب العبريين الليبراليين يحاولون التملص من الحقيقة الدامغة (شعبهم يضطهد شعباً آخر) بتوزيع المسؤولية على الطرفين (القاتل والضحية). ويقع عاموس كينان في المطب نفسه: «وسألت راشد» (المقصود هو المرحوم الشاعر راشد حسين الذي ربطته بعاموس كينان علاقات صداقة طويلة ومعروفة) «لماذا لا يذرف دمعة على ولدي الذي مات وليس على ولده فقط. ولم يعرف كيف يجيب».

كان راشد سيجيب. وأية إجابة؟ ولعله من الظلم الفادح ان يوجه الاسرائيليون سؤالا الى راشد حسين بالذات لانه اليوم لم يعد قادراً على الاجابة. القتلى لا يتكلّمون. وراشد حسين هو شهيد آخر من شهداء الغربة والتشرّد تحت وطأة الكابوس الصهيوني. ولا عدالة إطلاقاً في هذا الحوار غير المتكافيء بين القاتل والضحية.

٤- إذا جاز التعميم فان الاسرائيليين يكرهون سورية والسوريين كرهاً مرضياً. ولهذا المقت منابع دينية، حيث يعتقد المتديّنون اليهود بأن «من الشمال تأتي الضائقة». والسوريون لا يرفضون الاحتلال الاسرائيلي فحسب، ولا يشكلون حجر عثرة في طريق الشهوات الصهيونية فحسب، انهم فوق ذلك موجودون في الشمال، و «من الشمال تأتي الضائقة». وفي هذه الرواية، فان السوريين يذبحون أسيراً حتى يستنطقوا الآخرين. وهم يغتصبون أسراهم. إنهم القساة المتوحّشون وغلاظ القلوب. وبقدر ما هو واضح في المعطيات التاريخية، حتى الامس القريب، فإن هذه الصورة الشائهة ليست سوى قناع لاخفاء الحقد الصهيوني البهيمي على السوريين. وما كنت أريد لكاتب خبير مثل عاموس كينان ان يسقط مثل هذه السقطة، التي لا تتنافى مع الواقع السياسي فحسب، بل تتنافى أصلا مع روح الادب، اذا كنا نعتبر الادب طموحاً انسانياً صادقاً الى تغيير الوجود البشري، وتطويره، وتثويره نحو الافضل والارقى والاجمل. ولتأت الضائقة آنذاك من حيث شاءت.

٥- من مميزات الذهنية الاسرائيلية الشائعة ذلك الايمان المطلق بتفوق العنصر العسكري الاسرائيلي، جيشاً، وافراداً، وقيادة، وسلاحاً، وتخطيطاً، وتنفيذاً. بعبارة أخرى، التفوق الكلي الشامل والناجز، ومن هنا فان الجندي الاسرائيلي هو محارب إسبارطي بمنطق الماضي، وهو سوبرمان بالمنطق المعاصر على الطريقة الامريكية. وعسكريو هذه الرواية من السائق الى الجنرال هم من هذا الطراز السوبرماني. فهم دائما رابطو الجأش وعلى أهبة الاستعداد، ومبدعون في الارتجال، ومتميزون على كل المستويات. وعداء عاموس كينان الواضح للعسكرية الاسرائيلية لا يستطيع التعتيم في هذه الرواية على اعجابه الشديد بالعسكري الاسرائيلي.

فالعسكري الاسرائيلي يتشبّث بعنفوانه، وعجرفته، حتى حين يكون في مأزق رهيب، علمًا بان الوقائع التي يعرفها بعضنا تناقض هذه الصورة وتدحض هذا الوهم. ولأننا مناهضون للعنصرية فاننا نرى في العسكري الاسرائيلي رجلاً عادياً يخاف ويجرؤ، يتفاءل ويتشاءم، يتقدم ويتقاعس، وفق الحالات التي تكتنفه وتفرض نفسها عليه. فحتى في أعقاب النصر الاسرائيلي إثر عدوان ٥ حزيران ١٩٦٧ عرفنا قادة اسرائيليين تقيّأوا وسَلَحوا في بززهم العسكرية حين تعرضوا لمواقف خطيرة او حرجة، في أثناء الحرب. والعالم كله يعرف حالات الانهيار العصبي والتفكير بالانتحار التي انتابت بعض كبار القادة الاسرائيليين في أثناء حرب اكتوبر ١٩٧٣. وما كنت اتوقّع من كاتب بحجم عاموس كينان ان تجرفه روح السوبرمانية العسكرية الاسرائيلية، مع احترامي الشديد لعدائه الواضح للمؤسسة العسكرية ذاتها.

أما مسك الختام، فملاحظات هي قطعا في صالح هذا العمل الروائي الفريد في هذه المرحلة الفريدة.

١- في عدة مواقع من الرواية نجد تعبيراً صادقاً عن الندم، واعادة الحساب والخيبة والاحباط إزاء ما كابده الشعب الفلسطيني من تشرّد ودمار وعذاب على يد الصهيونية.

٢- يؤكد الكاتب على ضرورة التعاون العربي - اليهودي في سبيل الخلاص من كابوس العسكرية الاسرائيلية. وهو لا يفعل ذلك من خلال شخصية محمود فحسب، بل يعلنه بالنص المباشر: «يتعين علي ان أجد عربيا. كل خطتي للهرب مبنيّة على العرب».

٣- يتحقق في هذه الرواية مبدأ هام من مبادىء فهم الفاشية فهمًا إنسانياً ومعالجتها من الموقع العلمي الصحيح، الموقع الأممي. فالعنصري اليهودي الذى يحقّر الانسان العربي بتعبير «عربوش»، يتوصّل بالضرورة وبالمنطق التاريخي المجرّب والمعروف والمؤكّد الى ان يحقّر الانسان اليهودي المعارض لافكاره بتعبير «يهودون»، الامر الذى يقيم الدليل على صحة التحليل الطبقي للفاشية، ويدحض الزعم بأن النظريات والمقولات القوموية هي فوق الطبقات، وتتجاوز مفاهيم الصراع الطبقي.

٤- تسجّل هذه الرواية، وبطريقة فنّية لامعة، عملية الفرز والاستقطاب الجارية في البنية الاسرائيلية. فحين تحاول العسكرية الصهيونية الناطقة بلسان البريغادير ان تتستر بدعاوى الاجماع القومي والسلام الاجتماعي: «نطلق النار ونبكي»، فإن القوى الديمقراطية الهائمة على وجهها «في الطريق الى عين حارود» تتصدّى لهذا المنطق المزور وعلى الفور: «أنت تطلق النار وأنا ابكي».

ليس هذا كل ما في الامر. هناك مسائل أخرى يثيرها هذا العمل الروائي. الا اننا غير ملزمين الآن، وهنا، باستكمال الحوار. وعلى عكس ما تراه القصيدة التي يستشهد بها عاموس كينان في مستهل روايته، فانني أرى أن الطريق الى عين حارود طويلة، وطويلة جداً. وليبقَ لنا، إذاً، ما نضيفه في تلك الطريق الطويلة والشاقّة حقا.

سميح القاسم

الرامة: آب ١٩٨٤

الطريق إلى عين حارود

(إلى ذكرى أبي، يعقوب ليفين، رجل «كتيبة العمل» ١٩٢٢)

فكرت بتلك القصيدة الجميلة «الطريق الى الكيبوتس[1] ليست قصيرة ولكنها ليست طويلة كذلك». وعين حارود بالمناسبة ليست كيبوتساً، فقد كانت في حينه كيبوتساً متكاملاً واصبحت بعد الانقسام كيبوتسين منفردين. حساباتي الشخصية، القائمة على توقع المزيد من الحظ، دلتني على انني سوف أصل عين حارود في غضون ثلاثة ايام وفي اسوأ الحالات في غضون أسبوع.

أدركت أنه اذا كنت راغباً في الوصول حيًا الى عين حارود فمحظور عليّ ان أسلك الشارع الاعتيادي، أو أن أسافر بالقطار، بل يحظر عليّ التواجد على مقربة من أي شارع. على كل ليست هذه المشكلة التي تشغل بالي، على الاقل في هذه

اللحظة، انما يشغل بالي في هذه اللحظة كيف أتسلل الى خارج تل ابيب.

ثمة إمكانية واحدة لذلك هي عن طريق البحر، فطريق اليابسة غير واردة في الحسبان. الحواجز منصوبة في كل الشوارع المؤدية الى خارج المدينة، حيث لا مجال للفذلكة والمناورة، ولا يقتصر الامر على مجرد عدم السماح لك بمواصلة طريقك. ففي الاسبوعين الاولين اطلقوا النار فوراً، ودون أدنى حساب، على كل من اشتبه به، بحق او بغير حق، بأنه يعتزم الوصول الى عين حارود. وحتى اولئك، الذين حسبوا انهم اذا اصطحبوا افراد عائلاتهم فسيعطون الانطباع بأنهم مسافرون الى الشمال، أولئك ايضاً تمّ حصدهم بكل بساطة ودون تردد: هم ومن معهم. وفي هذه الايام فان ذوي النفوذ لا يجرؤون على التحرك بسياراتهم الخصوصية. ولم يعد هناك سوى القوافل المنظمة والمصحوبة بالحرس قادرة على السير في الطرق.

لا فائدة ترجى من أية محاولة للخروج من تل ابيب عبر طريق غير الشارع الرئيسي، ولا حتى عبر التسلل الفردي. دوريات الحرس تجوب كل مرتفع مقفر وكل حرش وبيارة. والطائرات العمودية تطلق نيرانها على كل حركة مشبوهة. وفي حلكة الليل ايضاً، وعلى ضوء الشرر المنبعث بتؤدة من مصابيح الطائرات، يتم بنيران الرشاشات حصدُ روح كل من قرر وضع روحه على راحته وحاول المرور.

لم تبق إذاً سوى طريق البحر. الا ان طريق البحر أيضاً مليئة بالمشاكل. اولاً الشاطىء محروس جيداً، ليل نهار. ثانياً حتى لو عرفت افضل مكان يمكنك ان تقفز منه الى البحر فالسؤال هو كيف يمكن الوصول الى هذه النقطة على قيد الحياة. ثالثاً مشكلة العتاد؛ إذ لا يمكنك الخروج الى هذه الطريق، وهي ليست قصيرة ولكنها ليست طويلة كذلك، دون سلاح أو ذخيرة أو غذاء. وحتى لو كنت من اولئك الذين يجيدون السباحة تحت الماء، من رجال الضفادع الاصيلين، أو تتحول كذلك في أوقات المحنة، فانه يتعين عليك جرّ العتاد داخل خزان محكم الاغلاق. وثمة خطر بأن يتم اكتشاف الخزان. فالحراسة البحرية جيدة هي الاخرى، حيث تشق العباب سفن حاملة للصواريخ، والطائرات العمودية، وتلك التي تحلق على ارتفاع منخفض تستطلع سطح الماء، فضلاً عن القوارب المطاطية الخفيفة التي تجذف في العتمة دون اضواء، وتحمل اجهزة متطورة قادرة على اكتشاف الفارين. أما المشكلة الاخيرة فكانت كيفية اختيار المكان الذي تخرج عبره من الماء، وتبدأ السير على الاقدام.

فكرت مليّا بكل هذه الامور قبل أن أقرر أنني أستطيع، اخيراً، أن أجازف واخرج الى الطريق. ولم يكن ذلك دون مساعدة الحظ، الذي شاء ان لا تكون عائلتي معي.

بدأ كل شيء، حسبما أذكر، في عيد الأنوار (الحانوكا). ما زلت اذكر ذلك المساء. ذهبت زوجتي الى حفلة فطائر لدى بعض الاصدقاء وبقيت في المنزل لأعمل. وكان الأولاد في مخيم غابة «بن شيمن». وعرفت من الاخبار التي استمعت اليها عبر الراديو أن الاولاد ظلوا على قيد الحياة. قتلوا المرشدين فقط واحتجزوا الاولاد في المعتقل في ظروف غير سيئة ـ حسبما فهمت.

لدي صديق يقطن في يافا العتيقة. قررت أن أصل إليه. لم يكن صديقاً بكل معنى الكلمة لكنني لا اعتقد بانه سيشي بي. وكنت شبه موقن بأن الاصدقاء الذين ذهبت اليهم زوجتي لاكل الفطائر لن يسلموها لا لكونهم أناساً لا يمكن الاعتماد عليهم، بل هم ـ بصراحة ـ اهل للثقة من حيث وجهة نظرهم العامة، ولكنهم ليسوا كذلك من حيث عملهم ولذلك افترضت ان اناساً مثلهم لم يكونوا مطلعين على صلب الاحداث الاخيرة. وبالنسبة ليافا العتيقة وقاطنيها فمعروف انه يسكن هناك عادة الفنانون ورجال الفكر. ولكنهم من صنف الفنانين ورجال الفكر الذين لم يتورعوا عن امتلاك بيوت كانت عامرة بأهالي يافا السابقين، الذين هربوا منها بالقوارب في العام ١٩٤٨. وعلى ذلك، يمكن الاعتماد على الذي يستطيع ان يقطن في بيت أصبح صاحبه لاجئا. فهو لن يخون. والمصيبة انني أنا ايضاً استطيع الاعتماد عليه.

قد اتحدث عن اصدقاء زوجتي، وعن شبه صديقي من يافا في سياق آخر إذا استطعت الى ذلك سبيلاً. فهذا الامر غير مهم الآن ولن يغيّر شيئاً. المهم الآن كيف يمكنني الوصول الى يافا.

عرفت كل شيء فقط عن طريق المصادفة. ففي الراديو والتلفزيون وكذلك في الصحف لم يذكروا شيئاً. لا ادرى لماذا عبثت بالراديو في ذلك المساء. فتشت عن محطة غريبة واذا بي اسمع صوتاً بالعبرية يقول: «هنا عين حارود الحرة، انصتوا، انصتوا». حسبت ان الامر خدعة فلا ينقصنا مجانين من هواة الاذاعة الذين يملكون أجهزة للبث. والقصة التي أذاعوها لم يكن

وقعها على الآذان لطيفاً. فتحت التلفزيون وقرأ المذيع الاخبار كالعادة، وكانت مختلفة بالطبع. اتصلت هاتفياً بمنزل اصدقاء زوجتي فجاء صوتها على الطرف الاخر مرحاً وعلى خلفية أصوات اولاد المنزل وهم يغنون «ايام الحانوكا ـ ايام تدشين معبدنا». فهدأ روعي.

في حوالي الساعة الحادية عشرة ليلاً رن جرس الباب في منزلي. سألت: من الطارق؟ فجاءني صوت ابنة الجيران من الجهة المقابلة.

منذ وقت لا أذكره وانا لا افتح الباب لطارق الا بعد أن أحمل في يدي انبوبة صغيرة تحوي غازاً مسيلاً للدموع كنت قد اشتريتها في نيويورك. ولديّ سكين جاهزة دائماً في جيبي. عندما فتحت الباب رأيت ان امراً ما ليس على ما يرام فرششت الغاز المسيل للدموع على شخصين كانا مختبئين جانبا كي لا اراهما من ثقب الباب العلوي. قتلت احدهما على الفور لانه نجح في تصويب المسدس اليّ. واغمي على الثاني. كذلك اغمي على ابنة الجيران.

فكرت بسرعة بالذي عليّ أن افعله. أخذت السلاح من المغمى عليه وجررته الى داخل الشقة. ثم جررت ابنة الجيران. واخيرا جررت الرجل الميت واخذت منه سلاحه.

ربطت مرافق ايديهم وأرجلهم بحبل من النايلون معد لنشر الغسيل مثلما شاهدت في الافلام، ووضعت في فك كل واحد منهم خرقة شددتها بعصابة، مثلما شاهدت في الافلام. ثم اقتعدت اريكة ورحت اتقيأ. وسرعان ما بدأت فرائصي ترتعد بصورة هستيرية، وبعدها أخذت بالبكاء والعويل، ثم تناولت زجاجة من الويسكي وتجرعت منها عدة جرعات دون ان اصبّ المشروب في كأس. ورحت أفكر بوحشية.

المقاول الذي بنى بيتي بناه بشكل سيء. كنت أكره فيه العليّات. فهي طويلة جداً، وضيقة جداً مثل الخنادق، ولا يمكن بأية حال ان تستغلها على طولها. يمكنك فقط ان تضع حقيبة للحفظ في طرف العليّة إذا زحفت على بطنك فقط، مثل الهندي الاحمر، وإذا دفعت الحقيبة امامك وسط كتل القاذورات والحصى وأشلاء الأسلاك الكهربائية. فباركتُ المقاول.

جمعت بسرعة كل المعلبات الموجودة في البيت، وملأت عدة تنكات بالماء، وأخذت جهاز الراديو وسماعات الأذن والبطاريات والسلاح والبزة العسكرية. سأحتاج الى هذه الامور جميعاً.

درت في جميع الغرف، وقلبت الادراج والخزانات على عجلة كمن يجمع أشياءه بسرعة لينصرف. فكرت بسرعة حتى بشأن البول والغائط وعلى أنه محظور أن تنبعث أية رائحة كريهة من العليّة. فمن يدري كم من الوقت سأضطر الى العيش فيها مستلقياً على بطني. تذكرت النبي حزقيال الذي استلقى لمدة سنة ونيّف على جانب واحد، ولمدة بضعة اشهر على الجانب الاخر، وظل يأكل طول الوقت كعكاً ممزوجاً بغائطة. أنا لست نبيّا، ولذلك لا معنى على الاطلاق في نظري لأن آكل غائطي. لو كنت نبيّاً لكان عليّ أن أفعل ذلك قبل وقوع هذه المصيبة الكبرى، أما الان فلا حاجة لفعل ذلك. ان ما يقلقني هو الرائحة، ولذلك اخذت معي بعض الاوعية الفارغة وكل زجاجات مواد التطهير الفعالة، بمختلف انواعها، التي وجدتها في المطبخ. كنت قد قرأت، ذات مرة، ان المفعول الاساس لهذه المواد هو الغاء حاسة الشم لدى كل من يستعملها. وقررت أن اعتمد على ما قرأت.

توجهت الى باب المنزل الرئيسي وفتحته على مصراعيه. وتسلقت الحائط الى العليةّ وأقفلت بابها ورائي.

أمهلت نفسي مدة اسبوعين. خلال هذه المدة ـ قلت ـ سيجدون الباب مفتوحاً فيدخلون الى الشقة ويكتشفون الجثة والاسيرين المقيدين. وسيكون الوضع افضل اذا ما نجح الاسيران في التحرر من وثاقهما وفي طلب النجدة. ولن يخطر ببال احد ان يفتش عني داخل الشقة التي قتلت فيها شخصاً. وحتى لو فتشوا فمن يرضى بأن يزحف على بطنه لهذا الغرض.

ليس كل تقدير صحيح وجيد يتحقق. ولكن أي خيار بقي امامي؟ سيقتلونني؟ ليكن ذلك. على الاقل أموت مع عدد منهم. لم أحتفظ بسلاح في بيتي أبداً. ومحظور أن يكون سلاح بأيدي أناس متهورين. والذي يريد أن ينتحر فجأة من المفضل ألا تكون بحوزته هذه الوسيلة الانيقة والسهلة والسريعة وغير المؤلمة. من المستحسن أن يتعسر عليه تنفيذ ما جال بخاطره في تلك اللحظة. لكن الان لديّ أيضا سلاح.

جاءوا بعد ثلاثة ارباع الساعة. اطلقوا عيارات نارية بشكل متواصل في جميع الغرف. وأطلقوا عياراتهم أيضا باتجاه العلية. لو كان بينهم مهندس معماري لاكتشفوا أن ثمة أمرا غير منطقي في ذلك الدهليز الطويل جداً، والمنخفض، والممتد من

المدخل الرئيسي الى احدى الغرف. لماذا هو منخفض على طوله بينما المدخل من المطبخ الى العليّة ضيق الى حد كبير؟ ولكن على ما يبدو لم يكن بينهم مهندس معماري.

انتهوا من اطلاق النار، ثم بدأوا بالتكسير والصراخ. وبعد ذلك سألوا بعض الاسئلة بواسطة جهاز اتصال لاسلكي. ومن ثم سمعتهم يتحدثون عن سيارة اسعاف. وبعد ذلك خرجوا طارقين الباب الخارجي وراءهم بعنف. انني اعرف الصوت الذي يصدره باب بيتي عندما يتم طرقه. لم يخطر ببالي أن أخرج.

ها قد مرّ اسبوعان على وجودي هنا. واليوم أنوي الخروج.

في الأيام الاولى كان الباب ينفتح بين وقت وآخر. وكان اشخاص يدخلون ويخرجون وقد اخذوا معهم كل ما استطاعوا ان يأخذوه. إنني أعرف تقريباً كل ما اخذوه لانهم تقاسموا الغنيمة بصوت عال. وخلال عدة ايام بعد ذلك تحولت الشقة الى ما يشبه مقرّ قيادة ومكتب اتصال. اشخاص يدخلون ويخرجون. رنين الهاتف لا يتوقف. واجهزة الاتصال تعمل كل الوقت. وفي المساء ضاجع اولئك، الذين ظلوا للحراسة، صديقاتهم مرة او مرتين. سمعت كل شيء. سمعت ايضا صوت ابنة الجيران.

وطول الوقت كنت استمع الى راديو عين حارود بواسطة سماعات الاذن. سمعت كل القصة، وشيئاً فشيئاً بدأت الاحداث يرتبط بعضها ببعض. قالوا ان المنطقة تحت سيطرتهم وانهم نجحوا حتى الان في احباط كل الهجمات، بما في ذلك الغارات الجوية. وليست لدي أية فكرة كم من الحقيقة وكم من رفع المعنويات في ذلك. لربما بقي هناك مجرد مذيع واحد طفق يختلق قصصاً من عندياته في آخر استحكام لم يتم تفجيره بعد. استمعت ايضا الى التحذيرات من مغبة محاولة الوصول الى هناك عبر الطرق المألوفة.

ما دام الامر كذلك فلا بد أن يكون أناس آخرون في مثل وضعي، والا فمن اين لراديو عين حارود المعلومات عما يحصل. ثمة من يزودهم بالمعلومات طول الوقت من كل الاماكن. وربما كان هناك تنظيم مسبق لمثل هذا الوضع. ربما تنبأ شخص ما بما سيحصل فنظم خلايا للاشخاص المخلصين، واهتم بمسألة الاتصال فيما بينهم في حالة الطوارىء. على كل حال لم يتوجه أحد اليّ. ولست متذمرا رغم انني لم أخفِ افكاري يوماً. ربما انقضى زماني، وعلى ذلك لست متذمراً ايضاً. فلا يمكنك ان تفرض موقعك على الآخرين حتى لو كانوا اصدقاءك.

إن أشد ما يثير القلق ان الراديو الرسمي لم يذكر عين حارود ولا بكلمة واحدة. كل البيانات الرسمية أذيعت. أوامر الانصياع للأوامر. أوامر عدم التجمهر. أوامر عدم السفر الى أي مكان دون تصريح مناسب. فقط عين حارود غائبة. هل هي حقا غائبة؟ ولكن لا خيار امامي سوى الذهاب الى هناك. اذا كانت عين حارود قائمة فهناك مكاني.

هل سأحظى برؤية أعزائي مرة ثانية؟

مرت أربعة ايام لم ينفتح الباب خلالها. هدوء مطلق. سأخرج الليلة. ليس عن طريق المصعد او الدرج طبعا، برغم ان الوقت الان وقت لصوص، إنما بالحبل عبر النافذة مثل اللص، واذا بي في الساحة.

غيرت الخطة. فلن استطيع الوصول الى يافا عن طريق اليابسة. المساحة الشاسعة غير المأهولة، الفاصلة بين تل ابيب ويافا، ستكون الفخ الذي سيصطادني. عليّ ان أجازف وأن ألج البحر في تل ابيب ذاتها، وفي اقرب مكان الى بيتي.

بقفزة من الساحة وصلت الى الساحة الثانية. ثم قطعت الشارع كما تعلمنا في الايام الخوالي. ثم تنقلت من ساحة الى أخرى حتى الشارع القادم. ها هو الكورنيش. أمواج بيضاء. بحر اسود.

الآن أو العدم. إنها ساعة اللصوص. لا قمر في السماء. المطر يتساقط رذاذاً. صديق ناعس وطيب هو المطر الليلي المنهمر منذ عدة ليال بعيدة. انا في البحر ولم يحدث شيء. لم يطلقوا النار عليّ، ولم يضيئوا في وجهي الفوانيس. لم يصرخوا «مَنْ هناك»؟. لا مكان للانفعال فهناك اناس نجحوا في الماضي بالهرب من أماكن أشد إحكاماً من تل ابيب.

بحسب الخطة سأسبح حتى «سيدنا علي». انه مكان مهمل. مسجد مع قبر وليّ على كف صغيرة ناتئة باتجاه البحر. هذه الاكف الصغيرة على شاطىء «أرض اسرائيل» كانت الاماكن التي انطلق منها العدو بحراً ليحتل البلاد، والتي التجأ اليها العدو عندما ضاقت البلاد في وجهه حتى يهرب منها في القارب الاخير. وهأنذا اهرب من بلادي إليها.

كانت هناك قرية عربية طواها النسيان، ومحطة رادار لا تزال قائمة. هناك «معبراه» للقادمين الجدد أخليت منذ زمن طويل

لكنها ما زالت. هنا كان خراب الكنعانيين ومجد اليونانيين. هنا استشهد ودفن ١٠٨١ علي بن عليم. وهنا انتصر ريكاردوس قلب الاسد للمرة الاخيرة (١١٩١) على صلاح الدين حتى جاء بيبرس (١٢٦٥) وطرد الصليبيين من المكان. وهنا انتصر البريطانيون (١٩١٧) على الاتراك وطردوهم من السهل الساحلي. انه مكان اكتنفه النسيان في موقع القلب من حدود هرتسليا المزدهرة غير بعيد عن تل ابيب المكللة بالغار. كان عليّ ان اصل الى هناك قبل طلوع الفجر. استطيع ذلك في غضون ثلاث ساعات ونصف الساعة. ذات مرة كان الامر سهلاً جداً بالنسبة لي، أما الآن فانه بالتأكيد اصعب. ولكن مادمت بلا خيار فلا بد من ذلك.

أسبح في العتمة وأضحك في قرارة نفسي لامر ما. بحسب خطتي الاولى كنت سأصل إلى يافا، الى بيت ذلك الصديق الموجود في جدار السور، مثل راحاب الزانية في أريحا[٢]. فاخلدي الى الراحة بسلام يا زانية يافا، يأتيك الجواسيس سراً في ساعات الليل.

ولا ادرى لماذا رحت أدندن بلحن أغنية أوكرانية كانت جدتي تغنيها لي، وهي عن قصة احد الفلاحين. لقد رأيتها ذات مرة تسرح شعرها الذي بلغ حتى اسفل ركبتيها.

استعيد قائمة زملائي الطلاب من الصف الاول. الغندري، امير، بايغلمان، بيرز، برلنتشيك، بن اهرون، غرينشفون، غباي، ديختر، ديتكوفسكي، دغان، هورن، فيرشفسكي، فاينارسكي، زونشاين، زايتمان، زوسمان، طاكسين، يود ليفتش، كاسبي، ليفين، ليفشيتس، لندو، دنيئيل، لندو، يغئال، لرمن، ميلر، مزراحي، مروشك، سولومون، سغلوفتش، فوكسمان، برلمان، فولينتسكي، تسايلنغولد، تسيمرمان، تسيبور، كراينر، كشتان، شليط، شاينفربر، شمرلينغ، شلانغ.

في الليل يسبحون دون خوف، بينما في النهار عندما كنت أسبح لمسافات بعيدة كان يتملكني الخوف من حيوانات البحر. في الليل يحضنك البحر.

سمعت صوت طائرة مرة أو مرتين. لم تكن هناك أية سفن حاملة للصواريخ أو أية طائرة عمودية. لم يكن هناك أي شيء من الامور المرّوعة التي توقعتها. لربما خصصوا أسبوعين لفرض جو من الرعب ثم انتهت العملية.

قبيل الفجر وصلت، عارياً، ومرتجفاً من البرد. كل ثيابي كانت في حقيبة محكمة الاغلاق مع سائر العتاد. منذ الان يتعين عمل كل ما يجب زحفاً على البطن.

تلال من الصخور الرملية تنحدر الى البحر. كتل كبيرة تتدحرج مكونة خلجاناً صغيرة جداً. ينبغي البحث الآن عن ترعة. ترعة ـ لعدة اسباب. اولا لانها تشكل مخبأً. ولكن اهم من ذلك انه فقط عبر الترعة يمكن تجاوز الخطر الاكبر المتمثل في شارع الشاطىء.

عارياً تسلقت حافة الترعة الشديدة الانحدار حتى وصلت الى منطقة مستوية. من هنا ينبغي توجيه خط السير بمساعدة الحظّ كذلك. فمن هنا ومن دون سابق انذار يبدأ السهل الساحلي. ويتعين علي ألا اقترب من هرتسليا وأن أبقى في المنطقة المنزوعة السلاح.

ورغم أنني انتعلت حذاء مطاطياً خفيفاً معدّاً للسباحة، فقد استصعبت المشي على الاشواك والحجارة المدببة. كان عليّ أن أرتدي ثيابي حتى أُضحي شبيهاً بالانسان.

بدأ الوقت يعمل ضدي. اليدان المرتجفتان ارتبكتا في ربط سيور الحذاء. ولم أعد ادرى اذا ما كنت ارتجف من البرد او من الخوف أو من كليهما، والفجر الملعون بدأ يرسل خيوطه الاولى.

ثمة شارعان للشاطىء. الاول أقرب الى الشاطىء وهو شارع الفنادق. والثاني المتجه الى الشرق وهو الشارع السريع.

كم مرة زحفت بهذا الشكل؟، دائما تكون على يقين بأن هذا الزحف هو الاخير. لانك في هذه المرة ستقتل، أو لأن الحرب ستكون هي الأخيرة هذه المرة. ولكني زحفت دائمًا في عزّ الليل لمهاجمة العدو الذي لم يتوقعني لا في المكان ولا في الزمان. أما الآن فإنني هارب.

يجب أن أجد عبّارة ماء تحت الشارع. لكن ظروف المنطقة غير مريحة. ومن الصعب أن تخمّن في هذه الارض المستوية اين توجد العبّارة، وهي الطريق الوحيد لعبور الشارع والمكان الوحيد الذي يمكن الاختباء فيه.

كدت أصعد على دبابة تمترست بين الشارع وبين منحدر الشاطىء. كان عليّ ان إعرف ذلك. فهم ليسوا ابناء الامس. انقذتني رائحة الدخان المنبعث من السيجارة. لم ار حتى الضوء المتقطع. والشاب المناوب على الحراسة كان متدرباً بشكل جيد. كنت ملتصقاً بالارض ورحت ابحث عن مظلاة الدبابة فوجدتها وعددت ثلاث قطع منها. الفوهة والبرج فقط اطلّا من الخندق. زحفت منسحباً بهدوء ولمدة خيل لي انها الزمن كله حتى تأكدت انني اكثر انخفاضاً من خط الرؤية الأفقي للحارس المناوب.

أستطيع الآن أن أدرك سبب وجود الدبابات هنا. فها هو الجسر الصغير على الشارع وها هي عبّارة الماء تحته. انها مكان للعشاق. مكان للمغتصبين. مكان لأناس غريبي الاطوار يقضون فيه حاجتهم. مكان للصوص يتقاسمون فيه الغنائم. مكان للمخربين يضعون فيه عبوة ناسفة تحت الجسر لتفجير الشارع. وكان عليّ أن أعرف. ومَنْ مثلي كان عليه ان يعرف؟

لا يوجد أكثر إثارة للضحك من لاجىء هارب ذي أفق ضيق. ولولا السيجارة لما كان لديّ أدنى شك فيمن سيرى الآخر أوّلاً.

لا مجال للتردد. بعد دقائق معدودات سوف يستيقظ افراد الطاقم وعندها اصبح في خبر كان. بدأت ازحف عن دراية بأنني معرض كل لحظة للانكشاف. وصلت الى عبّارة الماء ومررت تحت الجسر واذا بي في الطرف الاخر. من هنا استطيع، اذا مشيت بسرعة وبقامة محنية، ان اصل الشارع السريع وأمّر تحته مرة ثانية.

وفيما وراء الشاوع السريع تمتد مملكة بيارات الشارون الطيبة والعتيقة. من هناك، من بيارات الشارون، انطلقنا ذات مرة لنحتل «واهب في سُوفَة[٣]».

أخاطب نفسي مرة اخرى: الطريق الى الكيبوتس ليست قصيرة وليست طويلة كذلك. لكن الطريق هذه المرة تمر في مكان آخر خلافا لكل المرات السابقة، لا كما في الايام والليالي الجميلة. لا كما في الذكريات. لا كما كان فيما مضى. لا كما كنت. ولا كما اردت وحلمت ان تكون.

الذي كنته مات. والذي أردته مات. والذاكرة أيضاً ماتت. انت فقط حيّ. انت فقط لا تزال حيّاً. صدى وذكرى. ظل وانعكاس. آخر لايام ضاع اولها في طريق ليست قصيرة ولكنها ليست طويلة كذلك.

يتعين عليّ أن أجد عربياً. دون مساعدة من عربي لن أنجح بالوصول الى وادي عارة. وكل خطتي للهرب مبنية على العرب. وبالنسبة لي فان المكان الاكثر سوءاً هو منطقة الشارون المبنية بكثافة، تلك المدينة الساحلية الضخمة الممتدة من تل ابيب شمالا والتي لا تنتهي أبداً. اذا اردت الوصول الى عين حارود فينبغي ان اقطع الشارون حتى اصل الى منطقة تلال المثلث. ومن هناك الى «مجدّو» عن طريق وادي عارة. والقضية أين ينوجد العرب وماذا جرى لهم في غمرة هذه الفوضى الكبرى. وبدأت افكر أنني أنا هو الذي طرد العرب من هنا. أنا، سوياً مع شألتيل ودافيد، وكل الاخرين، طردناهم، ونحن احتللنا «واهب في سُوفَة». في اوقات اخرى كنت سأستلقي على ظهري ضاجاً بالضحك من هذه النكتة. ولكن الان ليس «اوقاتاً اخرى»، والنكتة لا تضحكني البتة. الآن أعطي كل ما لدي كي التقي أحمد أو محمود أو حسن أو علي، لاقول لهم: خذوني، ساعدوني على الخروج من هنا.

ربما كنت اصل الى القرية حيث فاطمة ترد الى البئر لتسقي القطيع. وكنت ادحرج من أجلها الحجر عن فوهة البئر. لكن ما من فاطمة، ولا يوجد قطيع ولا بئر ولا حجر على فوهة البئر. لا فائدة حتى من ارتداء العباءة واعتمار الكوفية كي ابدو مثل العربي لان العرب ما عادوا، منذ زمن، يبدون مثل العرب. واني لا اعرف حتى ما الذي يتعين علي أن اعمله حتى اظهر مثل يهودي يبدو مثل عربي.

لديّ أمل فقط إذا أفلحت في الوصول الى البيارات. ذات مرة، في الايام الغابرة، كانت هذه البيارات مملكتنا، عرش الثورة، ملجأ للشجعان ومخبأ لاولئك الذين تم اعدادهم لاحتلال الكل ولتغيير الكل. ومنذ ذلك الحين استحال الكل الى بنايات. ولكن لا بد أن بيارة قد بقيت، وربما تكون بيارة شألتيل. وربما هناك، في بيارة شألتيل، سأجد محمود. إنه ينتظرني هناك منذ ١٩٤٨. انه مختبىء، لكني سأعرف كيف أجده لاني مثله أتيت من البيارات.

أمامي حقل من الاشواك. اكوام من نفايات البناء. اطارات سيارات قديمة. تنكات بنزين فارغة. اكوام من علب التنك. درب ابيض يشق الاشواك وفي طرفه الاقصى حيّ فيللات.

يخرج ولد مع كلب ضخم. انها ساعة الكلاب. وبعد ذلك تكون ساعة وجبة الفطور وأخبار الصباح. وبعد ذلك تكون ساعة ادارة محركات السيارات والخروج الى العمل والمدرسة.

لا امل لي هنا بايجاد عربي. هنا عليّ أن أجد امرأة.

يجب ان أنعم النظر جيداً. فانا اعلم اني قصير النظر. لكنني جلبت منظاراً مكبراً. ويتعين عليّ ان أنعم النظر جيدا داخل ساحات البيوت، حتى ارى امرأة تخرج مع الزوج ومع الابن الى السيارة، وان اتفرس جيداً في تقاطيع وجهها حتى يتسنى لي افتراض فرضيات واستخلاص نتائج. لا بد من الحظ ايضا. ويتعين على تلك المرأة التي تفرست في تقاطيع وجهها وافترضت واستخلصت النتائج ان ترافق الجميع الى السيارة ثم تعود الى البيت. لكني احتاج امرأة تملك سيارة ثانية. فامرأة دون سيارة لن تستطيع أن تساعدني.

في كل هذه الامور، أجل في كل هذه الامور وحتى في تفاصيل التفاصيل الصغيرة جداً فكرت في علّيتي وأنا مستلق على جانبي وسط البول والغائط. ومن المرأةِ فصاعداً الطريقُ ليست قصيرة لكنها ليست طويلة كذلك.

في حقل الاشواك وجدت لوحين من التنك يسند احدهما الاخر على شكل خيمة كشفية استعملها عمال البناء الذين بنوا هذه المنطقة، فيما مضى، للاستراحة. من هنا لديّ مكان يطل على واجهة الحيّ بأكمله. وطفقت انتظر. فقبل السابعة والنصف لن يخرج أحد. أشعل لنفسي سيجارة. حتى اليوم استطعت ان اقهر الزمن فقط من بين كل ما عداه من اعداء.

يشرعون في ادارة محركات السيارات. سيمفونية ابناء الذوات الصباحية.

لا أفكر فيهم بمرارة ولا باحتقار ايضاً. ليس لدىّ ما افكر به حول ابناء الذوات لانني فرغت من الاستغراق في افكاري، ولم يبق لي وقت الآن سوى للحلم.

رجل فارع الطول، انيق المظهر، يُدْخِلُ ولدين الى المقعد الخلفي وتجلس زوجته الى جانبه. نقصت واحدة. انظر اليها وافكر ماذا كنت سأفعل لو بقيت في البيت. صَهْ.

فرداً فرداً يفعلون ما هو ملقى على كواهلهم. بدينون. نحيفون. ذوو صلعات وكروش منتفخة. فارعون. قصار. ومعهم اولاد وبنات بعضهم لطيف والبعض الاخر اقل لطفاً، ونساء جميلات ومهندمات بهذا القدر أو ذاك، وغير جميلات، وغير مهندمات بهذا القدر أو ذاك.

اثنتان فقط من كل البيوت عادتا الى بيتيهما. أيٌ منهما؟

لا تسرع. فقد يكون أحد الزوجين نسي شيئاً في البيت. أعطهما مهلة لتقوما باجراء بعض الاتصالات الهاتفية وبعض الترتيبات الصباحية. لا يمكن الدخول قبل ان تستلقي كل واحدة منهما على الاريكة مع كتاب او صحيفة أو أي شيء اخر. أيٌ منهما؟

للاولى سيارة «فيات» صغيرة، وللثانية سيارة سبورت. للنساء دائما سيارات صغيرة.

صاحبة «الفيات» تقارب الثلاثين وربما الخامسة والثلاثين. نحيفة. ناعمة. تلبس نظارات. وصاحبة سيارة السبورت اكثر طولاً. انيقة. تقارب اللاربعين. صاحبة «الفيات» قد تفهمني اكثر وقد تكون اكثر ميلاً للموافقة. اما صاحبة السبورت فقد لا تريد ان تعرف شيئاً عن الموضوع، ولكنها قد تكون مستعدة للمغامرة من باب اللامبالاة. يجب التفكير بالطبع في امكانية ان ترفض احداهما مساعدتي، إما خوفاً أو معاداة. وقد تحاول ان تسلمني فيما لو استطاعت. هنا يأتي دور المسدس.

استصعب اتخاذ القرار. الاقل لامبالاة قد تود المساعدة ولكنها لن تعرف كيف بالضبط. ومن شأنها ان ترتبك في حالة حدوث أمر غير متوقع. لا استطيع الاعتماد على صاحبة السبورت في أي شيء، لكنني اعرف بأن أي شيء لن يربكها. هكذا اخترت صاحبة السبورت.

أضغطُ جرس الباب. تفتح الباب بعد الرنة الاولى فلقد سمعت وقع الخطوات. نظرة فاحصة، قصيرة جدا: «أدخل».

دخلت.

ـ أنا لا احب أن أتكلم مع الناس عند الباب. قل لي الان ماذا تريد؟
ـ أريد مساعدة.
ـ توقعت ذلك. من انت؟
ـ اسمي لن يعني لك أي شيء.
ـ لا ادرى بماذا يمكنني ان اساعدك.
ـ لديك سيارة.
ـ لديّ قفا ايضاً. هل تعرف؟
ـ انني غير مهتم الان بأمور القفا.
ـ توقعت بانك لم تأت لهذه القضية. ولكن لم لا؟
ـ مملكة مقابل حصان، قلت.
ـ شكلك لا يوحي بأنك صاحب مملكة.
ـ سأشرب قهوة لو عرضت عليّ.
ـ ممكن. ولكن لماذا عليّ ان اساعدك؟
ـ لانه لا خيار امامي.
ـ أنت من أولئك.
ـ أجل، انا من اولئك.
ـ انا لا.
ـ وممن انت؟
ـ أنا من اولئك الذين يملكون. لا تقف. إجلس. اني ذاهبة لتحضير القهوة.

جلست. استمعت الى تلك الاصوات الصادرة من المطبخ، والتي كانت ذات مرة يومية بالنسبة لي. نظرت الى الجدران. صور. كتب. ستيريو. تلفزيون. كل الذي كان يومياً. وبعض الصور كان لوحات لرسامين أعرفهم جيداً. فكرت في مصيرهم. طبعا كان بينهم مَنْ عرف الى أية جهة ينتمي، ومَنْ لم يعرف ذلك، ومَنْ لم يعرف أن يقرر بسرعة. وهناك دائما واحد ينتحر. رحت أفكر مَنْ منهم يا ترى فعل ذلك، وان حصل فهل كان بدافع سليم؟

أحد هؤلاء الرسامين سألني ذات مرة قبل عدة سنوات، في الساعة الخامسة صباحاً، في احد المقاهي، اذا كان ذلك ما اقترحه عليه وأجبته بالايجاب. هيه، ايتها الايام الجميلة. كانت تلك محاولته الاخيرة للتقرب اليّ.

رائحة طيبة لقهوة جيدة انبعثت من المطبخ. ابتدأت ركبتاي ترتعدان. كل الذي كان ذات مرة العالم وأكثر لن يكون.

عندما أحضرت القهوة نظرت اليّ شزراً. عرفت أنها ترى جيدا: لماذا لا تستسلم، سألَتْ، أفليس ذلك أسهل؟

ـ قلت لك انني من اولئك الذين لا خيار أمامهم.
ـ هل انت مدرج في القائمة؟
ـ نعم، أنا مدرج في القائمة.
ـ كان يتعين عليّ أن أعرف. لم اكن واثقة.
ـ ها انت تعرفين الان.
ـ أجل. لكن هذا ليس حسناً. إشرب القهوة فانت تحتاجها الان. والتزم الصمت ولا تتفوه بأى شيء.

التزمت الصمت. كانت القهوة قوية ولذيذة. العالم لم يعد كائنا للناس غير الكائنين واني ما زلت كائناً.

لم أعد أرتجف. فكرت بذلك الشخص الذي ربما انتحر، وربما لم ينتحر، واذا فعل فانه كما جرت العادة ليس بدوافع سليمة.

ـ تبدو فجأة وقد انفرجت أساريرك، قالت، مثل الرب عندما يداعبه ملاك.

- لا وجود للرب ولا للملائكة، قلت لها.

- رغم ذلك فاني استطيع ان أجرب.

ضحكتُ. ها أنذا المطارد الذى حياته معرضة للاندثار، والمعدود عملياً مع الاموات، أقف مقابل هذه الحسنة الاخيرة، واذا كان ذلك غير مثير للضحك فما الذى عساه ان يثير الضحك. ولكن لدى اعادة تفكير توصلت إلى أنه مادمت تضحك فكل الحياة لا تزال امامك، وهذا ايضا أضحكني.

لست ابن الامس، وحدثت معي أمور كثيرة في الماضي. ولكنني فجأة نسيت أنني مطارد، وادركت فقط شيئاً واحداً وهو أنني أميل الى ذلك.

نظرت اليّ دون ابتسامة.

انني اعرف معنى هذه النظرة. انها النظرة التي يلتقي فيها الهارب مع المطارد.

- انا ذاهبة لجلب كونياك ولصب قليل منه لك في القهوة. وبعد ذلك قل لي ماذا تريد.

أوقفني الكونياك على قدميّ للحظة واحدة، وعاد العالم كما كان يجب ان يكون عليه.

- إني مضطر أن أصل الى قرية عربية. الطيرة، الطيبة، قلنسوة، او اية قرية.

- لكن ذلك مستحيل. فانت تعرف ان جميع القرى محاصرة ونظام حظر التجول مفروض عليها.

- لم اعرف. خذيني الى مكان قريب من هناك. وما يترتب عمله مشياً على الاقدام سأقوم به من دونك.

- استمع قليلاً الى الموسيقى وسأكون جاهزة بعد خمس دقائق، فالخروج غير ممكن مساء لانهم يطلقون النار فوراً دونما سؤال. وفي الظهر حجزت دوراً عند الكوافير.

وضعت اسطوانه على الستيريو وخرجت. كانت تلك معزوفة لموزارت على الكمان والبيانو، لم اعرفها من قبل.

عادت وقد ارتدت بنطلوناً ضيقاً. قالت إنها جاهزة وضحكت. لماذا تضحكين، سألتُ، فقالت: اني اضحك بسبب البنطلون.

أدركتُ انني اعرف لماذا تضحك. فاذا كان ثمة شيء في العالم سِمتُهُ العُري فذلك ليس قفاً شمّروا عنه الفستان، إنما قفاً فصّلوا عليه بنطالاً.

غمامة في البنطلون جاءت لتعرض مملكة ليست هي مقابل حصان في بنطلون.

غادرنا المنزل ودلفنا الى السيارة.

عبثت الريح بشعرها مثلما هو موصوف في الاشعار. ضغطتْ على دوّاسة البنزين ولم أشأ أن أراقب لكني عرفت مدى السرعة. مرت الحقول والبيارات من أمامنا كلمح البصر. وعبق الهواء برائحة عطرة. وصلنا الى منحدرات التلال شرقا في طريقنا الى سبيل الحرية.

اوقفت السيارة ببطء. انحرفَتْ باتجاه طريق ترابي صغير بين البيارات حيث اطفأتْ محرك السيارة.

كان المكان هادئا تنعدم فيه الريح التي توقفت عن العبث بشعرها فانسدل على رأسها بوداعة. حسب تقديري كنّا على بعد كيلومترين او ثلاثة كيلومترات عن القرية. عبور نقاط الحراسة سيكون بمثابة لعب اطفال في المساء. وبعد ذلك الله كبير.

نظرت الي بابتسامة وفكت أزرار بنطلوني دفعة واحدة.

كانت تلك اللحظة من اللحظات التي يعيد فيها المرء روحه الى باريه، او يعود هو نفسه الى رحم أمه والى شيء مشابه. ولا يعني ذلك انني وافقت على المثل الذى قدمته عن الرب وعن ملائكته، انما كنا هنا وهذا ما حصل.

أعتقد أنها رصاصة طائشة والا لما تمكنتُ ان اقفز من السيارة وأن أبقى على قيد الحياة.

فجأة أضحت ميتة. ولقد شعرت وشاهدت كيف مال رأسها الى الخلف وسال المنّي على رموشها وعينيها ووجهها.

لا يوجد كائن حيّ في العالم يقدر على الهرب من العدو في وقت الوليمة، او في عزّ الجماع، أو اذا قرر الموت.

لم أمت. تجمدت عيناها وقفزتُ من السيارة الى الخارج. عرفت انني لم افلح في طرح شتى الاسئلة عليها ولكن ما الفرق بين عدو يموت بين اقدامك وبين صديق يموت بين اقدامك، حين تكون مرتدياً بنطالاً مفتوحاً في مواجهة الموت.

اختفيت في البيارة. سأنتظر هنا حتى حلول الليل، وعندها سأحاول دخول القرية. في نهاية الامر لم اشاهد قفاها. وقد كانت محقة عندما ضحكت من هذا الامر. وماذا يهم.

ماذا كان اسمها. الى الجحيم. طبعا كل شيء في حقيبتها جميل ومرتب. وكان لي صديق يؤكد دائمًا هذا الأمر. لكن ماذا سيحدث الليلة؟ فكل ما بقي لي ان أعرفه هو: ماذا سيحدث الليلة؟

لن يهبط الظلام بسرعة. سيكون النهار طويلاً. اما الان فان من يريد ان يرى عليه ان لا يجعل أحداً يراه، ومن يريد أن يسمع عليه أن لا يجعل أحدا يسمعه. انكمشت بقدر الامكان. لكن ليس بمقدورك ان تكون مختبئا تماما في بيارة. وكل من يريد ويقرر أن يدخل البيارة ليبحث عنك فسيجدك حتما.

سكون مطلق. لا ذبابة ولا عصفور. لا سيارة بعيدة ولا اصوات آدمية. لماذا هذا السكون؟ إلى هذا الحد أنا وحيد؟

نفدت البطاريات. وهكذا انقطعت صلتي بالخارج. ماذا حصل لعين حارود؟ أين هم جميعا؟

لم أعد وحيداً. ثمة طائرة عمودية في السماء. كان صوتها، في البداية، بعيداً وخافتاً. لكنني اعرف. سيارة سبورت بيضاء وامرأة ميتة. بيان قصير عبر جهاز الاتصال اللاسلكي يجيئون بعده على متن سيارات مصفحة. سيارة، سيارتان، ثلاث سيارات وربما اكثر وفق الضرورة. تقترب الطائرة العمودية ويغدو صوتها مثل دوي الرعد. وببطء وكسل تصل فوقي. هل هنا ستكون نهايتي؟

سيأتون دون شك برفقة قصّاصي أثر. قصّاص الاثر الجيد أسوأ من الكلب. أسمع صوت طائرة عمودية أخرى. طبعا كلتاهما خرجتا سوياً وطيار الطائرة التي فوقي استدعى زميله. لو كانت لديّ سيجارة أخيره لكان هذا الوقت هو الانسب لتدخينها. لكنني دخنت السيجارة الاخيرة في حقل الاشواك. سيحضرون معهم كلباً ايضاً، بالتأكيد.

لو انها انحرفت عن الشارع جنوباً لما كان لي أي أمل. لكنها انحرفت عن الشارع شمالا وهذا يعني انه لا يوجد أي شارع عرضي من هنا حتى نتانيا، من الغرب الى الشرق. عليّ ان اسير شمالا وشرقا كل الوقت وبسرعة. لا وقت لدى لأضيّعه على الزحف والمخابىء. عليّ أن أركض مثل شيطان تطارده كل الشياطين وليس لديه ما يخسره.

أركض وأسقط، أقوم وأركض، أسقط، أقوم، أركض. مازلت في البيارة والامل معقود على انهم لم يروني على الرغم من كل شيء. اذا رأوني فإنني سأعـرف ذلك. أحاذر ان لا اخرج من صف الاشجار. أركض فقط داخل الصف نفسه حيث الأشجار شامخة والشجرة الواحدة ملتصقة بالاخرى فتتكون من كل صف أشجار كتلة كثيفة ومتجانسة. قد لا يروني. ولكن ماذا سيحدث في طرف البيارة؟

ربما عليّ ان لا أركض. كم من الممكن أن أركض؟ وربما عليّ ان انتظر ريثما يأتون. ربما عليّ أن أنتحر. أو أن آخذ معي الى الموت واحداً او اثنين منهم قبل ان تحصدني عياراتهم. وربما عليّ ان أرفع يديَّ واستسلم.

وصلت الى طرف البيارة. سياج. هذا هو الوقت المناسب لاستفيق من الصدمة مبللا بالعرق البارد، ولاكتشف ان ذلك كان حلمًا.

لكن أين أستفيق؟ في علّيتي، وسط الغائط، كي اعرف ان كل هذه القصة المفزعة لم تبدأ بعد. او استفيق قبل ذلك، قبل شهر، قبل سنة، لأعرف ان كل ما كان بعد ذلك لم يكن سوى حلم. وربما أستفيق قبل سنتين وربما قبل عشر سنوات. وربما لا أستفيق اطلاقاً. وربما أواصل الركض داخل الفزع إلى فزع أكبر، وهكذا دواليك دون توقف.

هنا طرف البيارة. وهذا هو المكان والزمان لأقرر ماذا بعد. أسحب المسدس.

المسدس هو سلاح مدني، وهو ايضاً محدود الضمان جداً. المسدس هو السلاح الذي تستطيع بواسطته ان تقتل الذي تبحث عنه، لا الذي يبحث عنك.

وفيما وراء البيارة يمتد طريق ترابي وبعده بيارة اخرى. وهناك لا مجال للبحث عن وادٍ. فالوادي يكون حيث المرتفعات، وحيث المرتفعات لا توجد بيارات، هناك كروم العنب والزيتون وهذا موضوع آخر. فجأة تحضرني تلك الآية الخميسة من سفر «المزامير»: امرأتك مثل كرمة مثمرة في جوانب بيتك. بنوك مثل غروس الزيتون حول مائدتك. هأنذا هنا. أين الكرمة؟ أين غروس الزيتون؟ أين أنا؟

أستلقي على الارض. أفكر. فجأة يقفز شخص من البيارة المقابلة يقطع الطريق الترابي ويكاد يقع عليّ.
محمود.

لم يلمحني في اللحظة التي وقع فيها. لكن كانت له حواس رائعة. استطلع المنطقة مستلقيا على بطنه. وفي اللحظة التي لا بد منها التقت اعيننا.

انه يصغرني بثلاثين عاماً. قوى البنية. لكن لم ألحظ بحوزته سلاحاً بينما كان بحوزتي مسدس. انه يخوض معركته الاولى اما انا فأخوض معركتي الاخيرة.

شاهد المسدس الذي بيدي مصوباً اليه. كلانا مستلق على الارض وكلانا ملزم بأن يقرر بسرعة بالغة. فهمت انه يستصعب معرفة فيما اذا كنت لن اطلق النار عليه لانني خائف من إثارة ضجة أو لانني لا انوي إطلاق النار عليه. قررت ان اكون البادىء في اتخاذ القرار.

طرحت عليه السلام. لم يجب. نظر شاخصا اليّ.

انتظرت قليلا وطرحت عليه السلام مرة ثانية،

- لا يطرحون السلام مع مسدس، أجاب.
- انني أؤيد السلام مع الامن. ما هو اسمك؟
- محمود، اذا كان ذلك يهمك. والسلام لن يكون من نصيبك.
- من أين أنت؟
- من الطيرة.
- ماذا تفعل هنا؟
- هارب من الجنود.
- الى أين؟
- لا ادرى.
- لماذا قفزت الى هنا؟
- كان الجنود في الطرف الاخر.
- ما هو عددهم؟
- كثير. عشرة، عشرون.
- ماذا يوجد الى الشرق من هنا؟
- هذه البيارة تمتد كثيرا باتجاه الشرق.
- وماذا يوجد الى الغرب من هنا؟
- البحر. وهناك سنرميكم كلكم.
- هل انت من اولئك؟
- وماذا حسبت؟
- انا لست معهم.
- بالنسبة لي انتم كلكم انتم.
- إلى هذا الحد تكرهنا.
- لا شيء أعيش من اجله غير هذا الشيء.
- هل كنت ستقتلني الان؟
- نعم.
- انا استطيع ان اقتلك الان.

ـ اقتل.
ـ اسمع يا محمود اذا لم نفعل شيئاً سوياً وبسرعة فسيقتلوننا معاً.
ـ لا تحسب انني فلاح. لقد انهيت دراستي الجامعية.
ـ ماذا يهم؟
ـ يعني انني لا اريد منك معروفا ولا اريد ان أسدي لك معروفا. يمكنك ان تجبرني فقط بمسدسك.
ـ أبله. هيا ننصرف من هنا قبل ان يقتلونا. وبعد ذلك نرى من منّا سيقتل الاخر. هيّا اركض امامي.
ـ الركض ممنوع.
ـ اذن سر امامي.

بدأنا بالسير داخل صف الاشجار من الغرب الى الشرق. صمت محمود وصمت أنا ايضاً. لم ينظر خلفه ولا مرة واحدة ورغم ذلك حرصت على أن نكون بعيدين قليلا لمزيد من الامان.

سمعت الان هدير السيارات المصفحة التي على الشارع. لم تكن سيارة واحدة او اثنتين انها قافلة حقيقية. وعلى الرغم من الضجة التي احدثتها الطائرات العمودية لم يكن من الممكن عدم سماع ذلك الهدير. كانت تتحرك على الشارع الواقع الى الجنوب منّا والذي كان قريبا جدا الينا. واصل محمود السير كأنه لا يسمع شيئاً. وكنا طول الوقت داخل صف الاشجار حتى لا يشاهدنا احد ما من الطريق الترابي او من الشارع او من علٍ.

رأيت الان الى أين يقودني؛ الى دار قديمة لتعبئة صناديق الحمضيات لم تعد صالحة للاستعمال، ولسبب ما لم يهدموها بعد. دخلتُ وإياه الى الدار.

ـ لقد عمل أبي في هذه البيارة لدى اليهود قبل ان أُولد. تعال لأُريك شيئاً.

توجه صوب احدى الزوايا واحضر عتلة رفع بواسطتها بلاطه كبيرة.

ـ أنظر. هل تعرف ما هذا؟ هنا كنتم تخبئون السلاح في زمن الانجليز. ولقد دلني والدي على هذا المخبأ عندما كنت صغيراً. كنتم تطلقون عليه اسم «سليك[٤]».

ـ اهبط امامي.
ـ لن تعرف كيف تقفل البلاطة جيدا.
ـ اهبط امامي ولا تقلق. لقد اقفلت بلاطات كهذه قبل أن تولد.
ـ هبط امامي. أضأت فانوسا. نزلت وراءه وسحبت البلاطة حسبما اذكر.
ـ أطفىء الفانوس، قال، سنحتاج اليه في الليل.
ـ سأطفئه، ولكن بعد أن أشد وثاقك.
ـ لن تشد وثاقي، لن تستطيع.
ـ يخيل اليك ذلك، قلت له. وأخرجت انبوبة الغاز المسيل للدموع ورششت على وجهه. انصعق. صاح. وامسك رأسه بكلتا يديه ولم يكن أمامي خيار آخر. فضربته على رأسه بواسطة المسدس. سقط. انهمرت دموعي وسعلت لكنني بقيت واقفا. أضأت بواسطة الفانوس السرداب الذي كان مبنيا من الباطون. سيكون افضل لكلينا لو أجد شيئاً أربطه به.

لم اجد شيئاً؛ لا حبلاً، ولا سلكاً معدنياً، ولا شريط كهرباء، ولا سيور حذاء، ولا قطعة قماش بالية. أستطيع الان أن أطفىء الفانوس. أطفأته وانتظرت. لم يكن الظلام حالكا بالتمام. ربما كان هناك انبوب مخفي للتهوية. ستبدأ المشاكل فقط مع حلول الظلام.

استفاق محمود. لم أستطع أن أرى تعابير وجهه.

ـ أرأيت؟ قلت لك انك لن تستطيع أن تشد وثاقي.
ـ آسف على الضربة ـ قلت ـ لم يكن امامي خيار اخر.
ـ نحن نُكرهكم دائما على ضربنا. ودائما ليس لديكم خيار اخر.

ـ اذهب الى الجحيم، قلت له، فأنت ترهقني.
صمتنا.
ـ هل معك سيجارة؟ سألته.
ـ نعم.
ـ اشعل لي واحدة ودحرجها نحوي.
أشعل سيجارتين، واحدة له والثانية دحرجها إلي. صمتنا. وعلى ضوء السيجارة التي في فمه رأيت دماً ينزف من جبينه.
ـ انت تفكر، طبعا، انني أسيرك.
ـ انا لا افكر بشيء.
ـ وانا اقول لك انك اسيري.
ـ حسنا.
ـ انت تفكر انني ربما اخافك او اخاف مسدسك.
ـ قلت لك انني لا افكر بشيء.
دخن بهدوء. ثم أطفأ السيجارة على الباطون. وأطفأت سيجارتي بعده بنصف دقيقة. ولم اعد ارى تقاطيع وجهه انما مجرد ظلال.
ـ توجد في نتانيا حسناء يهودية أضاجعها دائمًا.
ـ مضاجعاتك لا تهمني.
ـ انها تلتذ بشكل خاص عندما اولج لها في قفاها.
لم أجبه.
ـ انها تلتذ بشكل خاص عندما اولج لها في قفاها. انها تفقد صوابها عندما أولج لها من الخلف. هل تسمع؟
ـ لا.
ـ لا تكذب. فأنت تسمعني.
ـ أنا اكذب. أنا لا أسمع.
ـ إنها تعتقد أنني يهودي وان اسمي هو رافي. كل من يعرفني في نتانيا يناديني «رافي».
ـ صحتين.
ـ الصحة تمام.
ـ سأقول لك من انت. انت لست محمود. أنت لست رافي. انت مجرد غائط. قطعة غائط نتنة، هذا انت. لانه اذا كان في العالم شيء ما منتن فهو الشخص الذي ليس هو نفسه، الذي هو شخص اخر. وكل من ليس هو نفسه لا يستطيع ان يكون شخصاً اخر. انه مجرد غائط ليس الا. والآن اغرب قليلاً عن عينيّ فانا لا احب رؤية اشياء مثلك حتى بطرف عيني.
ـ سأقتلك الآن. والله سأقتلك.
ـ اذا تحركت سأطلق النار عليك.
تحرك. أطلقت النار. لم أطلق عليه بل على حائط الباطون الجانبي. كانت الضجة مصمّة للاذان. صعقتُ وصُعِقَ.
لم يحدث شيء. ربما لم يسمعوا. وبعد الضوضاء المصمّة للآذان بدأت السكينة تئز في الاذان.
فجأة بدأ يبكي.
ـ انظر ماذا فعلتم بنا ـ قال باكياً ـ انظر ماذا فعلتم بنا. جعلتمونا غائطا. هل تعتقد بانني لا اعرف انني غائط؟ هل تعتقد بانني فخور لانني اولج لها من الخلف؟ فانا اشعر بانهم يولجون لي من الخلف، هذا ما أشعر به.
ـ ماذا تريد مني؟ ـ قلت له ـ تريدني ان ابكي، ام تريد ان تؤلمني قفاي من اجلك؟ لم يعد لي حول للبكاء ولا للالم.
ـ لكن برغم ذلك فهناك شيء ما يؤلمك.

ـ لم اقل انني غير متألم. قلت لا حول لي لذلك. هل توجد لديك سيجارة اخرى.

مرة ثانية اشعل سيجارة له واخرى لي، لكنه لم يدحرجها، بل توجه ناحيتي واعطاني اياها باليد.

ـ اعرف انك لن تطلق النار عليّ. كان بامكانك ان تقتلني قبل قليل. لكن ليكن معلوماً لديك أنني مدين لك بحياتي مرة واحدة لا اكثر. مرة واحدة استطيع خلالها ان اقتلك ولن اقتلك.

ابتعد وعاد الى مكانه. تخثر الدم على جبينه. صمتنا.

ـ لا تحسب انني اقول لك ذلك لانني اكتشفت فجأة ان كلينا انسان في نهاية الامر.

ـ لم أحسب.

ـ انت لست انساناً. وهذا بادٍ عليك. وانا ايضا لست انسانا.

ـ اذن لماذا؟

ـ صدقني اني لا اعرف.

ـ اسمع ـ قلت له ـ انا لا اعرف وضعك. لكني لم انم في الليلة الماضية ولا استطيع أن أمضي ليلة اخرى دون نوم. وامامنا ليلة طويلة وعمل كثير. سأنام الان وستوقظني في الليل.

ـ لماذا تثق بي؟

ـ لانني مرهق. ولانه لا خيار امامي. ولانني لا اعرف لماذا. والان كفّ عن الكلام. انا ذاهب الى النوم.

وضعت المسدس على الارض.

استيقظت مبهوراً. كان الفانوس بيد محمود وقد وجهه الى عيني. وكان المسدس بيده الثانية.

ـ حلّ الليل ـ قال ـ وحان وقت الخروج.

ـ أعطني المسدس.

ـ كلا. هذا هو الشرط. اني مستعد لمساعدتك شريطة أن يكون المسدس بيدي.

ـ لماذا؟

ـ لانه اذا امسكتَ بالمسدس فسأخونك وعندها كلانا سيموت.

ـ الى هذا الحد انت حساس؟

ـ لست حساساً جداً. أريد بكل بساطة أن أبقى على قيد الحياة.

ـ ليت لديك سبباً تحيا من اجله. آمين.

ـ ان شاء الله.

على كل حال لم يهمني أن يمسك بالمسدس في تلك اللحظة، ليس لانني عرفت أن المسدس الثاني كان في جيبي. نعم، فقد أخذت مسدسين من اولئك الذين جاءوا لقتلي، بل لأنني عرفت: اذا كان المسدس الذي بيده يمنحه الشعور بأنه لا يقوم بعمله تحت وطأة التهديد فلربما ننجح في الهرب سوياً.

أمسك بالمسدس لكنه سار امامي أيضاً. رفع البلاطة وخرج، ثم أعانني على الخروج. ففارق ثلاثين سنة في الجيل له مفعوله.

ـ الى أين المسير؟ ـ سأل.

ـ الى عين حارود ـ أجبت.

ـ انت مجنون ـ قال ـ لا امل لك.

ـ قد يكون لي امل معك.

ـ وأي أمل لي معك؟

ـ الامل نفسه الذي لي معك.

ـ حسناً، فعين حارود تقع في سبيلي.

ـ إلى أين أنت ذاهب؟ ـ سألت.
ـ أبعد منك، قال.

ولم نقل شيئا علاوة على ذلك.

لدي معرفة ودارية بالسير ليلاً وذلك على الرغم من انني قصير النظر. لكن مثل خريج الجامعة القروي هذا لم أشاهد في حياتي. انه يمشي على الارض كما يحوم النسر في السماء.

سمعنا أصواتاً كثيرة. لكنه قاد الرحلة دوماً بين الاصوات مثل الوطواط. سرنا بسرعة فائقة فقد تبين لنا انه لا ينبغي ان نسير ببطء كي لا نحدث ضجة بل بالعكس فكلما تحركت بسرعة اكبر كانت الرحلة اكثر اماناً. والا رجل المجهدة تجد دائمًا متكأ صلبا كي لا يحدث انهيار من شأنه ان يسمع صوتا يكون ايذانا بالقبض علينا. وبحسب تقديري فقد قطعنا حوالي ثلاثين كيلومتراً قبل أن ينبلج الفجر.

وصلنا الى حرش من أشجار الكينا. في طرفه كان شيء ما، ربما جدول صغير او مستنقع او ترعة مجارٍ. كانت هناك ايضاً نباتات مائية كثيفة، وقصب بمختلف الانواع، ومربض للخنازير.

خرج خنزيران بريّان بهدوء وسكينة، ربما من كهف وربما من سرداب، من بين القصب الكثيف، ولم ينظرا الينا. وعندها عرفت انني في مكان غير خاضع لسلطة الانسان، فحتى الخنزير يعاملني كما يعامل أخاه.

ذهبنا لننام في الكهف الذى أخلاه لنا الخنزيران.

استيقظت اولاً. وكان الضوء لا يزال يرسل خيوطه في طرف السرداب. كان محمود نائمًا والمسدس ملقى على الارض. فرفعته ووضعته في جيبي. فاذا كانت له اية أهمية فقد فقدها على ما يظهر. فتشت فوجدت المنظار المكبر، وخرجت زاحفاً على بطني.

كنت ظمئاً وجائعاً. الى يميني بانت من بعيد جبال افرايم. وامامي التلال التي يقطعها هذا الممر الوحيد، ممر وادي عارة حتى مجدّو. كان الحرش قائما وسط بيارات وكانت هناك أحراش أخرى غير بعيدة عنه. هبطت الى ذلك الشيء الذى بدا لنا جدولاً. انه مستنقع قذر. والرائحة الكريهة تنبعث من الماء. وكانت هناك نباتات عديدة للاكل. كرابيض وجزر العفاريت وجرجير. لو كان هنا نبع ماء لكان من الممكن قطفها وغسلها وأكلها، لكن لا توجد هنا سوى هذه المياه الملعونة.

وقف محمود الى جانبي. لم أسمعه عندما اقترب مني. نظر الى المستنقع بتقزز ـ هل ترى، قال لي، حسبتم انكم جففتم كل المستنقعات، ولم تعرفوا انه سيظل دوماً مستنقع واحد.

ـ ماذا يهم، قلت. ماذا يهم اذا بقي مستنقع واحد؟

ـ هذا يعني اننا ايضاً بقينا ـ قال محمود. وهذا يعني انكم في خاتمة المطاف ستغرقون في هذا المستنقع. القضية قضية وقت فقط.

ـ اتركني وشأني يا محمود.

ـ لا استطيع، قال محمود، فالمسدس بحوزتك.

لم يكن يبتسم. ماذا يضمر يا ترى؟

بدأت الشمس تغوص داخل صفٍ من أشجار السرو البعيدة. وكان من الممكن سماع أصوات جلبة السيارات على شارع الشاطىء الذي بدا وكأنه شريط فضي في ضوء الغروب. قوافل سيارات الجيش وكذلك باصات وشاحنات. قد تكون الباصات محملة باشخاص من اولئك الذين تم فحصهم وتسجيلهم، وأجيز لهم السفر الى الشمال.

بلغ مسامعي ضجيج آخر أقرب الينا. محمود سمع ايضا فسَرَتْ رجفة خفيفة في جسمه. وصلت سيارتان مصفحتان الى الحرش وتوقفتا. انفتح جناح المصفحة وبدت مجموعة من الناس أعينهم معصوبة وأيديهم موثقة خلف ظهورهم تم اكراههم على النزول، بينما نزلت من المصفحة الثانية مجموعة من الجنود مدججة بكامل عتادها.

معصوبو العيون وموثقو الأيدي كانوا أبناء اجيال مختلفة وكان بينهم نساء كذلك. تعرفت على أحدهم. كان ذلك هو الرسام الذي تخيّلت انه انتحر، وها هوذا هنا. هل حاول برغم ذلك ان يصل عين حارود وتم القبض عليه؟ الارجح ان هذا ما حدث. فلو قبض عليه في تل ابيب لما أتوا به الى هنا. قلت لنفسي: كم هي صغيرة هذه البلاد ولكن انظر اين يلتقي الناس.

يأمرهم واحد يبدو أنه القائد أن يقفوا صفاً واحداً. بعد ذلك يستل ورقة ويقرأ منها أمراً ما. ثم يبتعد جانبا. أمر قصير. نار. الناس يهوون. يصل الان بلدوزر صغير. ويحفر بسرعة ترعة يدحرج الجنود اليها الجثث. ويكوم البلدوزر كومة كبيرة من التراب فوق الترعة.

تختفي وسائط النقل مثلما جاءت. الطبيعة تبلع كل شيء والشتاء كفيل بمحو الآثار، والأرض اصبحت معتادة لمثل هذه الامور.

الآن يمكننا الخروج. أفتش عن علائم سخرية في وجه محمود. لو سخر لكنت سأشبعه لكمًا. لكنه لم يسخر.

ـ لم أسألك عن اسمك بعد. ما اسمك؟ قال.

ـ يمكنك ان تناديني رافي، قلت له.

الان يبتسم محمود. لنبدأ بالتحرك، قال. ونبدأ في السير الى الشرق.

كانت تقديراته صحيحة. إذا أردنا أن نقطع وادي عارة فعلينا ان نتسلق كتف الجبل اليمنى، الشرقية. هناك لا يوجد أي شارع بل تلال صخرية، وكروم زيتون، وحقول بور، واحراش صنوبر وبلوط.

أسير مع محمود، لكن ليس خلفه، مثل الاعمى. فأولاً أنا ايضاً أعرف كيف اصيخ السمع واعرف المنطقة بشكل عام، على الاقل. لكن عليّ ان اكون حذرا لئلا يقودني الى فخ. فهناك، في الفخ، لن يكون بيننا اي التزام. وقد علموني هذا الشيء المخيف، ان لا اثق بأحد.

ماذا يفعل الاولاد الآن؟ واين تختبىء الزوجة اذا لم يتم اعتقالهم؟ ربما كان من الافضل ان تسلم نفسها، وعندها قد تستطيع ان تكون برفقة الاولاد.

عليّ أن أصل مجدّو. لكنني أعرف ماذا تعني مجدّو، ذلك المكان الذى يسمونه أيضا «ارمجيدون»(*).

هناك، في «ارمجيدون»، سوف تنشب الحرب المروعة والاخيرة، حرب النهاية والضياع. وعليّ، من اجل الوصول الى عين حارود، ان اقطع مجدّو. وما من طريق اخرى. وعلى مر الازمان لم تكن هناك طريق اخرى.

منذ رعمسيس وقعت هنا واقعة النهاية. ومنذ رعمسيس كانت المعركة على مجدّو هي الحاسمة. ومنذ رعمسيس كانت «ارمجيدون» تنتظرك. آخ.

مرة ثانية نسير بسرعة دون ضوء القمر. لم يتدحرج أي حجر ولم تنكسر أية شوكة. رائحة قوية تعبق في الهواء، رائحة الارض الرطبة والنباتات التي سحقناها بارجلنا. سمعنا زعيق ضباع بين حين وآخر مما يدل على ان المكان مأهول. لم نتبادل الكلام. أصخنا، كل بمفرده، السمع للاصوات المنبعثة من جوف الليل وللأصوات المنبعثة من داخلنا. وربما يحاول هو ايضاً، مثلي، ان يعرف ما الذى يختبىء وراء الوجه المتكدر لمرافقه.

نمرُّ قرب التي كانت مرة «عين هحوريش». الاغراس كما تزال قائمة وباقي الاشياء كلها زالت. خزان الماء وغرفة الطعام وابنية السكن والابنية العامة ـ كلها طحنت وغدت ترابا. حاولت ان اصطاد، في ضوء الكواكب، علائم سخرية على وجه محمود. ولكن في الحقيقة ماذا يهم؟ فمن الذى طحن «عين هحوريش» وحولها الى غبار دقيق؟ كان بمقدور محمود ان يفعل ذلك لكن ساعته لم تحن بعد. ساعتي لم تحن بعد كذلك. ولم أسأل نفسي بعد ماذا كنت سأطحن. ربما كل شيء.

الغضب ليس مستشاراً حسناً. لكن أي طريق اخرى تعرفها كي تبقى على قيد الحياة؟ في «عين هحوريش» فكروا ذات مرة في عالم اخر، عالم جديد. ولكن ما حدث في هذه الاثناء هو ان القديم كذلك اندثر. وربما غضبوا كذلك للمرة الاولى والاخيرة، مثل الجميع، بيد أن غضبهم جاء متأخرا.

هل خانتني حواسي؟ أم أن غضبي تطاير وغدا تعاسة؟ وهل خانت محمود حواسه وتوقف قلبه مثل قلبي للحظة؟ علقنا في كمين.

داخل بيارة من دون الامكنة جمعاء. اصابتني رصاصة في ذراعي، فسقطت متدحرجاً. عيارات كثيرة اطلقت. قفز محمود الى حوض احدى الاشجار. وسحبت سلاحي المدني وانتظرت الموت. بعد العيارات الاولى ساد هدوء. حاولت ان ارى شيئا فلم افلح. بدأت أشعر بألم حاد. وبدأ الدم ينزف من كل اجزاء جسمي. سمعت ضوضاء خلفي فاستدرت وأطلقت النار

دون تصويب. وقع عليّ شخص ما. اخذت بندقيته. محمود، الآن الى جانبي. اعطيته البندقية لانني لا استطيع استعمالها بعد ان بقيت لي يد واحدة. بدأ محمود في اطلاق النار. ربما ننجح بالانسحاب وربما لا. لكن علينا ان نحاول. داخل بيارة لا يمكن ان يكون قوام الكمين اكثر من فرقة واحدة. لم يكونوا مدربين جيداً، وربما جاءوا من دورة للمبتدئين. وربما كانت هذه المعركة الاولى بالنسبة لذلك الذي سقط. تأسفت بعض الشيء عليه، لكنني انا كذلك اصبحت في عداد الاموات.

بمزيج من الركض والزحف نحاول الخلاص من الكمين والوصول الى طرف البيارة. وطوال الوقت لعلعت اصوات العيارات النارية وبعض القنابل وكذلك علت الصرخات والاوامر. نركض مثل حيوانات شريرة جريحة مخدرة غبية. آه، اني مستعد الآن ان اعطي كل شيء مقابل سيارة سبورت بيضاء.

مصفحة اضواؤها مطفأة تمترست على الطريق الترابي. اتوقف واشير الى محمود بأن يتوقف.

استعد لتغيير وظيفتي من سلاح المشاة الى سلاح المشاة الآلي. لا أحمل قنبلة ولكن لديّ ما هو افضل. يتقدم محمود من الجهة اليسرى للطريق الترابي. واتقدم من الجهة اليمنى. اذا قررت فرقة الكمين بينها وبين نفسها اننا خرجنا من البيارة فآمالنا معدومة. ولكن في هذه الحال كذلك آمالنا معدومة. قفزت الى داخل المصفحة ورششت الغاز المسيل للدموع على السائق.

ـ أدر المحرك ـ قلت لمحمود ـ ولا تشعل الاضواء. وبيدي التي تؤلمني وبالاخرى التي لا تؤلمني دحرجت السائق خارج المصفحة وبدأنا السفر. وبعد سفر لمسافة بضعة كيلو مترات في طريق ترابي وصلنا الى أحد الشوارع.

ـ قف ـ قلت لمحمود، يجب اغلاق جناح المصفحة. أغلقناه معاً. ووجدنا داخل المصفحة مخزن سلاح. صناديق قنابل وقاذف مع صواريخ ومدافع رشاشة. ووجدت في صندوق الاسعاف الأولي بعض العصابات ومواد للتطهير. طهر محمود الجرح وضمده. ثقبان صغيران دلّا ان الرصاصة اخترقت اللحم الحيّ ونفذت منه. المهم ان اليد الميني كانت على ما يرام. الان اضحيت جيش مشاة آلياً. فالى أين المسير؟

إذا أردت أن أبقى على قيد الحياة، فليس وارداً بالحسبان الآن أن أصل عين حارود، إنما القضية هي أن أبقى على قيد الحياة، وعمل جنونيّ فحسب يمكنه إنقاذي. وهذا العمل جنوني الى درجة لا يخطر ببال اي انسان ان احداً يمكنه القيام به.

عليّ أن أجد أسرى، رهائن. والشارع هو العنوان، حقل الصيد. ولا تهمني حقيقة أن كل اجهزة الاتصال في العالم مستمرة في اقلاق كياني الغريب، فما زلت انا المقرر حتى الان.

أفضل شيء كان باصاً كاملاً بالطبع. لكن، ثمة شك بأن الباصات تسير في الليل. ربما سيارة خصوصية وربما أي شيء آخر.

إسمع يا محمود. سافر ببطء. وابحث عن زاوية يليها منعطف حاد وهناك قف. وشيء آخر يا محمود، أعرف ان لديك سلاحاً الآن لكن محظور عليك ان تطلق النار، فهذه الحرب ليست حربك.

أخيراً، ها هو ذا يسخر. انتظرت هذه السخرية قرابة ليلة كاملة. لكن ذلك لم يثر غضبي الآن.

ـ اقتل كل من تريد قتله، قال.

ـ سافرنا مسافة بضعة كيلو مترات حتى وجدنا منعطفاً حاداً. أوقف محمود المصفحة وأخذ قنبلة بيده وأنا وضعت واحدة في جيبي. وقفنا في الشارع على مقربة من المصفحة.

لم ننتظر كثيراً فقد بعث الله بالسمكة الى يونس. توقفت على مقربة منا سيارة ركاب عسكرية ارتفع عليها هوائي عال. خرج منها بريغادير بالبزة العسكرية، فارع القامة ونشيط، وتوجه الى مصفحتنا باضوائها المطفأة.

ـ ما الامر أيها الجندي؟ سأل البريغادير.

ـ لا شيء أيها القائد، أجبته. وسددت فوهة المسدس الى بطنه. نظر الي وقد اصابته الدهشة. لكنه لم يفقد برودة اعصابه.

ـ أنت أحمق، قال لي.

ـ أجل ايها القائد، أنا أحمق. هلا تفضلت واستدعيت سائقك؟

ـ لن استدعيه.
ـ اذا لم تستدعه فسأقتلك.
ـ السائق يحمل سلاحاً.
ـ نحن اثنان وهو واحد. استدعه.
يصرخ البريغادير: رافي، تعال هنا.
ـ ها ها ـ فكرت ـ الجميع رافي اليوم.
يصل رافي. فيصوب محمود البندقية نحوه. ولكن السائق لم يفهم شيئاً. يقول له القائد: إرفع يديك يا رافي. نحن في مأزق.
ـ رافي، قلت موجها كلامي الى محمود. شدّ وثاق رافي.
ـ حسنا يا رافي، يجيبني. ابتسم البريغادير فجأة. وقال: أنا أيضاً رافي.
ـ مرحبا يا رافي، أقول له. ويشد محمود وثاق رافي السائق. اطلب منه ان يشد وثاق البريغادير كذلك. كل شيء موجود بوفرة في المصفحة، بما في ذلك عتاد التوثيق.
ـ اية سيارة منها نأخذ الآن؟ أسأل محمود.
ـ سيارة القائد.
كان محمود محقًا. فمما لا شك فيه انه وصل تقرير عن المصفحة، أما عن البريغادير فلم يصل بعد.
ـ الى اين كنت مسافرا ايها القائد؟
ـ تكون ابله اذا كنت تعتقد بانني سأقول لك شيئاً. وعلى فكرة استطيع ان اقول لك إن صديقك عربي. واذا كان اسمه رافي فإن اسمي محمود.
ـ محمود اربط يد السائق اليسرى بيد القائد اليسري ويد السائق اليمنى بيد القائد اليمنى. حاذر أن ترتكب خطأ. ولمزيد من الامان اربط الارجل بالطريقة نفسها.
ـ كنت محقا بخصوص قضية محمود، يقول القائد.
ـ نعم ايها القائد، اجيب.
ربطهما محمود. كلاهما الان على المقعد الخلفي وانا الى جانبهما والمسدس بيدي.
ـ والان؟ يسأل محمود.
ـ انقل من المصفحة قليلاً من القنابل والذخيرة والسلاح والاسعاف الاولي، وضعه في مؤخرة السيارة مع سلاح هذين الاثنين، وابعد المصفحة قليلاً عن الشارع واخفِها. وهيّا.
بسبب الطريقة التي قيدناهما بها فهما ملزمان بأن يجلسا وجها لوجه. ظهر السائق ووجه القائد كانا من ناحيتي. الظهر والوجه التزما الصمت.
يعود محمود ويجلس خلف المقود. لا يسأل الى اين وجهتنا. يسافر صوب وادي عارة.
ـ أدرِ الراديو، أقول لمحمود. فيديره. استمع الى برنامج جميل يتضمن اغنيات «ارض اسرائيل» الجميلة. الان يمكنني البكاء اذا كنت راغباً. إحدى المطربات تغني «كانت صبية في بحيرة طبريا التي في الجليل». وافكر في قرارة نفسي: لقد رأيت الليلة اين قبروا الصبية. تحت مرتفع ترابي معزوق في حرش اشجار الكينا، بعيداً بعيداً عن بحريتها الطبرانية.
يفتح محمود الجيب الذي امام مقعد السيارة الامامي. يخرج علبه سجائر «كنت». يشعل سيجارة لي واخرى له.
ـ أيها القائد لم استسغ ما فعلتموه بعين هحوريش، ولذا ليس لدي كثير من الشفقة تجاهك.
ـ لمعلوميتك اني ولدت هنا. لكن هذا لا يعني شيئاً فعندما تلزمنا الضرورة شيئاً ما نفعله دون تردد. نطلق النار ونبكي.
ـ طبعاً، افكر بيني وبين نفسي، يطلقون النار ويبكون. انت تطلق النار وأنا ابكي.
لم أعد أفهم شيئاً الآن. ولم اعد اعرف من منّا المجنون. وتنبعث من الراديو اغنية اخرى كتب الله كلماتها ولحنها مجهول.

ـ فتش عن محطة اخرى، اقول لمحمود، لا استطيع ان اسمع هذه الاغا:
ـ ربما نسمع شيئاً ما بالعربية، يقترح محمود.
ـ كلا، شكراً. فتش عن موسيقى كلاسيكية من فضلك.

أعرف أن الامر سيبدو غريباً. لكنه وجد لي معزوفة موسيقية لباخ. وهكذا غدونا مسافرين مع يوهان سبتيان باخ الى وادي عارة.

سافرت كثيراً في حياتي. مع يوهان سبستيان باخ ومن دونه. لكني لم اسافر قطّ مثل هذه السفرة.

ربما مرة واحدة. لم تكن سفرة بكل معنى الكلمة. كان ذلك في القدس العام ١٩٤٨. لكني لست راغباً ولا استطيع الان حتى لو كنت بمفردي. في حينه احتللنا «واهب في سوفة»، ليس بـغنية ولا بموسيقى، ولا حتى بمعزوفة موسيقية. وأودية أرنون نظرنا إليها من قبالتها لكننا لم ندخل الى هناك [٦]. وحتى عندما وقف لنا القمر فوق «وادي أيلون»[٧] لم نشاهد جانبه المعتم.

سافرت ذات مرة مع راشد، وكان ذلك هنا بالضبط، في الطريق الى وادي عارة. وسألته لماذا لا يذرف دمعة على ولدي الذي مات وليس على ولده فقط. ولم يعرف كيف يجيب. وبعد سنوات كثيرة توصلت، بقواي الذاتية، الى معرفة الجواب. وخاطبت نفسي، بعد مضي سنوات كثيرة، بالقول: ان العقاب الاشد قسوة الذي نفرضه على من نضطهده هو أن تنتفي لديه الامكانية للتكفير في مظالم اخرى يتعرض لها أناس آخرون. وبإيجاز فإن العقاب الذي نفرضه على من نضطهده هو أن نجعله يضطهد الآخرين دون أن يحسّ بذلك.

ـ أترى أيها القائد، قلت، محمود يعتزم قتلي.
ـ إذن، لماذا لا يفعل ذلك؟.
ـ أنت أيضاً تعتزم قتلي.
ـ صحيح، ولكني الآن لست قادراً على فعل ذلك.
ـ قل لي بربك أيها القائد، لو كان المسدس بيدك الآن على مَنْ تطلق النار أولاً؟.
ـ على محمود.
ـ وأنت يا محمود على مَنْ كنت تطلق النار من بين ثلاثتنا؟
ـ لن أقول لك.
ـ ها إنك شاهد، يقول البريغادير، قلت لك إنه خطير. أرجو أن تعذرني على فضولي، لكن ماذا يفعل معك أو ماذا تفعل معه؟.
ـ ربما تجيبه أنت يا محمود.
ـ كلا. إنه قائدك. أجبه أنت.
ـ حسناً أيها القائد. سأقول لك ماذا نفعل. إننا مسافرون معاً كي نستوضح نهائياً مَنْ منّا سيقتل الآخر.
ـ هذا حسن، يقول القائد. وكذلك غير مهم كثيراً من سيكون المقتول منكما، إنما المهم إلى أين المسير؟
ـ إنك تعرف بالتأكيد أيها القائد، إلى عين حارود.
ـ عين حارود غير قائمة.
ـ بل إنها قائمة. وستأخذنا أنت إلى هناك.
ـ لن تصلا.
ـ سوف نصل.
ـ وماذا سيفعل هذا «العربوش»[٨] في عين حارود؟.

لم يجب محمود. لكني أيضاً لا أعرف كيف أجيب. فقد قال إن عين حارود في طريقه. في الطريق إلى أين؟ لا أعرف. أعرف حتى الآن شيئاً واحداً هو أننا لا ننوي أن يقتل أحدنا الآخر. هذا هو كل ما أعرفه.

«سأرهن روحي في يدك يا سيدي» ـ يغني يوهان سبستيان باخ. يرافقه ناي صاف وكئيب. أصمت وأفكر في قرارة نفسي

عن الوقت الذي سأقرر فيه أخيراً أن أرهن روحي. حتى الآن لم يحدث أن رهنتها. لعل الوقت لذلك بدأ يقترب الآن.
ـ وأنت، يتوجه إليّ القائد متسائلاً: على مَنْ كنت تطلق النار أولاً؟.
ـ ربما على نفسي أيها القائد. ربما كنت أطلق النار ببساطة على نفسي. لكني لم أقرر بعد. وللحقيقة فانه لا جواب لديّ.
ـ عندما يكون لديك جواب أدلِ به، قال القائد ببعض الصرامة، بينما رحت أفكر بطفولته في «عين هحوريش».
ـ حدثني أيها القائد، أقول له، عن طفولتك في «عين هحوريش».
ـ كانت رائعة.
ـ وأنت يا محمود.
ـ لم تكن لي طفولة.
ـ وأنت، يسأل محمود، كيف كانت طفولتك؟
ـ كان من الواجب، يقول القائد، أن نقضي عليك وعلى أمثالك عندما كنتم صغاراً.
ـ هاكم الجواب، أقول لمحمود، إني ما زلت صغيراً. طفولتي لم تنتهِ بعد. وإذا كانت الحال على هذا المنوال فالوقت ليس متأخراً، أيها القائد، لتفعل بي ما أردت أن تفعله بي عندما كنت صغيراً.

يبدأ جهاز الاتصال في السيارة باثارة الضوضاء. يا للخسارة. إن هذا لا يعني وضع حد للمحادثة فقط بل وضع حد للسفر في السيارة.

ـ أفترض أيها القائد أنه لا حاجة بي لارغامك على الاجابة عبر جهاز الاتصال.
ـ أجل.
ـ توقف، أقول لمحمود، انتهت السفرة.

يتوقف محمود.

ـ خذ السيارة إلى مكان لا يستطيعون رؤيته من علٍ. ففي غضون بضع دقائق سيبدأون بالتفتيش.
ـ قل لي أيها «العربوش» هل أنت خادمه أم ماذا؟، يسأل البريغادير.

يدير محمود رأسه إلى الخلف وعيناه تقدحان شرراً.

ـ نعم، يقول. وإذا طلب مني أن أسدد للقائد ضربة على نافوخه فسأسدّد له ضربة على نافوخه.

يدير محمود محرك السيارة. ويصعد بها بحذر مرتفعاً صخرياً. يحاذر أن يهوي في أحد الشقوق أو أن يعلو على كتلة صخرية. يوقف السيارة تحت شجرة بلوط ضخمة ويطفىء الأضواء والمحرك.

ـ افصلهما، أحدهما عن الآخر، أقول لمحمود.

لم أكن أدري أن سكيناً كانت في جيبه طوال الوقت. ها هوذا يخرجها ويقطع الحبل. الآن يستطيع القائد والسائق أن يمشيا كل بمفرده وأيديهما فقط موثقة خلف ظهريهما. لكني أعرف أنه يجب الحذر جيداً من أمثال القائد. فذلك الذي كانت له طفولة رائعة في «عين هحوريش» بامكانه أن يفاجئك في أية لحظة.

القائد في المقدمة. وراءه محمود. وراءهما السائق. وأنا الأخير.

ـ إلى أين؟، يسأل القائد.
ـ إلى حيث يقول لك محمود أيها القائد.
ـ فهمت، يقول. إذا كان يقودنا إلى فخ فسأكون أنا الضحية الأولى.
ـ نحن وراءك أيها القائد.

أخيراً وعلى ضوء النجوم يبتسم البريغادير أيضاً.

ـ ورائي، يقول، ورائي.

نبدأ بتسلق مرتفع صخري.

يعرف كيف يسير حتى بيدين موثقتين. لكني أعرف أيضاً أنه سيحاول أن يُرى بقدر الامكان. بعد بضع دقائق، على

أكثر تعديل، سوف يضيئون السماء من فوقنا. فهم يعرفون إلى أين كانت وجهته. وفي اللحظة التي انقطع فيها الاتصال معه سيحسبون أين من الممكن ان يكون، وعندها سيرسلون في أثره الطائرات الـ...ة وباقي الاشياء. وهذه الاشياء روتينية بالطبع. بيد أن الأمر الوحيد الذي يمكنه أن يخلّ بذلك الروتين هو محمود. ين ارهن روحي في كفك بعد يا ربي. لكني في هذه الأثناء سأقسمها بينكما، رافي ومحمود، والرب يحكم بينكما.

لا يعني ذلك أنني لا أفكر بالسائق. صحيح أنه أقل تهيؤاً، لكن الكثير من المستهترين لاقوا حتفهم. أسير خلفه وأنا على أهبة الاستعداد. تمهل يا صديقي تمهل، فالجرح في ذراعي يجعلني أمراً ما محدود الضمان قليلاً.

لم يستغرقهم الامر سنوات، ولا أشهراً حتى يفهموا. إنهم الآن فوقنا. نسمعهم جيداً. هاهوذا الحرش مضاء جيداً بالقنابل الضوئية. يصعب عليّ التصديق أنهم حددوا من علٍ مكان السيارة المخبأة. لكن ستتصل بعد قليل وسائط نقل برية سيرى الجالس فيها آثار العجلات، ويكتشف مكان السيارة. ويحسب الزمن الذي مضى ثم يخمن، بهذا القدر أو ذاك، قطر الدائرة التي نتواجد في محيطها. وبعد ذلك تصبح بقية الامور عادية لذا ينبغي التفكير بسرعة أكبر.

فاجأني السائق. فقد قفز فجأة في الهواء بحركة لولبية ركلني خلالها في خصيتي. سقطت.

لم يطلق محمود النار. غرز فوهة البندقية في ظهر البريغادير وهمس: لا تتحرك.

- ارفعه، أمَرَ البريغادير.

رفعني البريغادير.

- هل تستطيع الوقوف؟، سألني محمود.

- أستطيع.

- إذن احرس قائدك.

صوبت سلاحي إليه. وتوجه محمود الى السائق قائلاً له: - استلق على ظهرك.

اقتعد السائق الأرض ثم استلقى على ظهره. قفز محمود عليه وداس بكلتي قدميه على خصيتيه.

- انني أسجل، قال القائد.

فكرت في أن أجعله يستلقي على ظهره وأدوس على خصيتيه، كذلك. لا حاجة بي الى ذلك، فإنني أسجل أيضاً.

- انهض الآن، قال محمود.

نهض السائق. وعاودنا السير. القائد في المقدمة وخلفه محمود فالسائق فأنا. إلى أين نذهب! الى أين سوف نصل! وهل سيحالفنا النجاح في الهرب؟ سجلت لي اسم محمود كذلك. لقد علمهم انه يرغب في الحياة. وما زلت أتعلم.

مثل الكثير من الاسرائيليين فأنا أيضاً عالم آثار هاوٍ. ولقد تعلمت على مدى العمر، أنا ابن المدينة، أن أقرأ لغة الأرض وأن أفهم الذي تحكيه. وفهم الأرض لا يعني أن تعرف بالتحديد متى يكون النمر وراءك كما ورد في قصص كيبلينغ، او جيم كوربات. فهم الأرض يعني أن تعرف أين كان بنو البشر، وكيف عاشوا، وماذا عملوا، وكيف حلّوا مشكلاتهم.

شاهدت شقاً في صخرة. إنه شق من صنع الانسان. ولي دراية بهذه الشقوق التي دقّها حجّار من الأوائل لتكون مجرى لمياه الأمطار يوجهها الى الآبار. الماء كان دائمًا مشكلة في «أرض اسرائيل». ولذا فان كل قطرة تضيع هي بمثابة خسارة فادحة. كان الحجّار يعرف بالسليقة المنحدر الذي سيهطل المطر عليه ساعة هطوله. والمنحدر قاد الماء الى البئر التي حفرها. هنا يوجد شق وتوجد حتمًا بئر عتيقة كذلك.

- سر في أعقاب الشق، قلت للقائد.

- أعرف، أجابني.

لم نجد بئراً. وجدنا مدينة. ربما ليست مدينة، بالضبط، لكنها تصلح لأن تكون ملجأ لجمهور غفير. فلقد اختبأت هنا ذات مرة قرية متمردين بكاملها. ولكن متى كان ذلك؟ هل في أيام رعمسيس؟ أم بعد ذلك؟ ربما في أيام المكابيين أو الرومان، أو ربما بعد ذلك؟ متى لم يكن هنا متمردين؟ متى لم يكن هنا لاجئون؟ متى لم يهبط هنا شعب بأكمله تحت الأرض ليحيا هناك حتى تمر العاصفة. . وهل مرت العاصفة؟ وهل ستمرّ ذات مرّة؟

لم يكن الدخول هيناً. فلقد استقر على فتحة البئر حجر ضخم.

ـ فُكَّ وثاقهم.

فَكَّ محمود وثاقهم، ودحرج ثلاثتهم الحجر من على فتحة البئر. تساءلت في سرّي عن هوية اللاجيء الاخير الذي وضع الحجر. ودلفنا داخل البئر بترتيب مغاير. القائد، السائق، محمود وأنا في المؤخرة. وبيدي الوحيدة أنرت لهم السبيل بواسطة الفانوس.

طالعنا في الداخل منحدر حاد استوجب منا التزحلق على الأقفية. وبعده طالعنا نفق استوجب منا المشي بقامات محنية. وفي آخر النفق طالعنا درجات منحوتة في الصخر. كان واضحاً أن أيّاً منا لا يستطيع إقفال الفتحة مرة ثانية بالحجر نفسه، لأننا، بخاصّة، لم نأتِ إلى هنا لملاقاة حتفنا، أو على الأقل لم يأت كلنا لهذا الغرض. ومَن يبقى على قيد الحياة يمكنه أن يخرج إذا رغب في ذلك.

في آخر الدرجات ثمة قاعة رحبة جداً، منحوتة ايضاً في الصخر. طبعاً ليس هذا هو المكان الافضل لنبقى فيه. في طرف القاعة القصيّ فتحة ضيقة. نمرُّ عبرها الى منحدر حاد ونتزحلق عليه، مرة ثانية، الى اسفل، حيث كان علينا ان نزحف الى اعلى لبلوغ نفق في طرفه القصيّ غرفة متوسطة الحجم. هنا سوف نبقى.

ينبغي الحفاظ على الفانوس، والتفكير في كيفية الخروج من هنا قبل ان تنفد البطاريات.

ـ قيدْهما مثل المومياء، اقول لمحمود.

يقيدهما محمود مثل المومياء. يلف بالحبل جسديهما، ويعقد اليدين والقدمين الى الجسد حتى يبدو كل الجسم في السجق. ثم يربط احدهما الى الاخر حتى تخالهما مومياء واحدة.

الزمان الآن ما قبل طلوع الفجر. الجسد مرهق. تنعدم الحاجة لاحصاء النجوم حتى تغط في سبات عميق. يمكنك ان تحصي الناس الذين اميتوا، او الاماكن التي كانت قائمة ولم تعد، وكل ما كان قائمًا ولم يعد كذلك. حتى الذراع الجريحة لا تزعج ملاك الكرى. ما اجمل نومة اللاجيء الذي وجد له، بعد طول عناء، مخبأ لليلة اخرى تحت الارض.

يوقظني محمود.

ـ الوقت ظهر، يقول. علينا ان نعمل شيئاً ما. كيف الجرح؟

ـ أفضل.

ـ بعد يوم او يومين ستختفي آثاره، يقول محمود.

ـ ونحن؟ أسأله.

ـ نحن ايضاً قد نختفي من الوجود، يجيب محمود.

ـ هلّا التزمتما الصمت، هناك، لتتيحا لنا النوم، يقول البريغادير.

ـ صباح الخير ايها القائد، اقول له. كيف مرت عليك الليلة، وبماذا تشعرعندما تفيق صباحاً؟

ـ اشعر بحاجة ماسة للتبوّل.

ـ محمود، اذا لم يكن صعباًعليك فُكَّ وثاقهما كي يذهبا كل بمفرده لقضاء حاجتهما.

ـ كم من الوقت سنظل هنا؟

ـ وقتاً طويلاً.

ـ هذا ما حسبته. وماذا سنأكل؟.

ـ لا اعرف. لكني اعتقد بأن الماء لن ينقصنا. ينبغي البحث عن البئر. انها قائمة بالتأكيد في آخر النفق الخارج من هذه الغرفة.

فكَّ محمود وثاقَي القائد والسائق. ذهب السائق ليبول أولاً في القاعة الكبيرة، وذهب محمود في أعقابه.

ـ فكرت بصفقة، قال البريغادير.

ـ «شاحنات مقابل دم»[9]؟

ـ شيء من هذا القبيل. اذا قتلت محمود فسيحكم عليك بالسجن المؤبد.

ـ لأنني قتلته؟
ـ كفّ عن المزاح. بسببه لن تسجن يوماً واحداً. وبشكل عام ليس لنا ما نفعله مع امثاله فالسجون مليئة بهم، وهم يسمنون.
ـ إذن لماذا السجن المؤبد.. ومحمود؟
ـ لأني لا أرغب أن يتسرب الامر الى الخارج. فهذا لن يفيد.
ـ إشرح أكثر. اني مصغ اليك.
ـ أنت ميت، وبدلاً من ذلك إبق على قيد الحياة. وكل القضية لن تتسرب الى الخارج. لكن يحظر ان يبقى على قيد الحياة محمود، أيّاً كان، بعد ان شاهد بريغاديراً اسرائيلياً في الأسر. وأي محمود هذا! انه الذي ربط بريغاديراً اسرائيلياً مثل المومياء. إن شخصاً كهذا اذا فتح فاه وتكلم فمن شأنه ان يسيء كثيراً الى اليهود.
ـ أي يهود تقصد؟
ـ اليهود هم أنا.
ـ أنا ايضاً كنت ذات مرة.
ـ ربما. لكن هذا كان عندما كنت على قيد الحياة. أنت الآن ميت. أو لنقل إنك يهودي ميت، إذا كان هذا هو ما تستسيغه أذنك.

فكرت في سرّي: ثمة منطق في هذا الكلام. فعلى نسق العربي الجيد هو العربي الميت، تأتي مقولة اليهودي السيء هو اليهودي الميت.

ـ أيها القائد، قلت، ينبغي أن أخصص لهذا الامر قليلاً من التفكير. الاقتراح مثير لكن هناك اكثر من وجهة نظر كما تعرف.
ـ كَمْ من الوقت يحتاج للبراز هناك، ذلك العجُز؟. وما دمنا في أمور العجز فاني أطلب، اذا كان ذلك ممكناً، أن ترافقني أنت وليس محمود. لا أريد أن يرى أيضاً ردفيّ بريغادير عبري.

تذكرت فجأة العجز الذي لم أشاهده في سيارة السبورت البيضاء. لقد أضحت الآن، بالتأكيد، ملاكاً.

عاد محمود مع السائق.

ـ شُدّ وثاقه ثانية، أقول له، إني ذاهب لاخراج الكلب كي يبول.
ـ ساعة الكلاب، سخر البريغادير. وكانت في صوته رنة مرح. ففهمت أنه بدأ يتعلم كيف يمتع نفسه في هذا الوضع. وأنه ينبغي الحذر منه، ينبغي الحذر الشديد منه.

فرغ محمود من شدّ وثاق السائق ثانية مثل المومياء. خرجت مع القائد. زحفنا في النفق حتى وصلنا القاعة. وقف ووجهه إلّي وتبوّل. ثم فك بنطاله وقرفص ووجهه إليّ.

ـ أنت أيضاً لن تشاهد عجزي، قال. فكر في اقتراحي. فليس أمامك خيار آخر. يخيل لي أنك واحد من اولئك الذين حظوا بقتل عرب.

صمتُ. فماذا أمكنني أن أقول؟. أنهى الضابط قضاء حاجته.

ـ اسمع هذه الحكاية، قلت له. كان يا ما كان في الصحراء الغربية ضابط بريطاني كرهه الجميع. وذات ليلة خرج الى رابية رملية ليقضي حاجته، فتسلل احد الاشخاص في اعقابه يحمل مجرفة حفر وسرق له غائطه. وعندما فرغ من زرّ بنطاله نظر الى الخلف ففقد صوابه، مما استدعى ادخاله الى المستشفى، وفيما بعد تم تسريحه من الجيش.
ـ انتهت الجلسة، قال البريغادير ووقف على قدميه. يمكن الانتشار. ويمكنك بالمناسبة ان تأخذ غائطي هدية، وان تأكله إذا رغبت.
ـ الجلسة لم تنته أيها القائد. إنها بدأت للتوّ. لماذا تقول إن عين حارود لم تعد قائمة؟.
ـ لانها غير قائمة.
ـ ماذا فعلتم بعين حارود؟
ـ لا شيء. هم استسلموا.

ـ الراديو يقول اموراً مغايرة.

ـ اذن اسأل الراديو ولا تسألني. اقول لك انه ليس لديك أي سبب لتذهب هناك. فأولاً لن تصل. وثانياً ليس لديك مكان تصل اليه. وثالثاً عرضت عليك اقتراحاً لم اعرضه على أي واحد من رفاقك: ان لا تكون ميتاً بدل أن تكون ميتاً.

ـ قلت فيما سبق انهم استسلموا وتقول الان انهم موتى.

ـ اقصد اولئك الذين لم يستسلموا.

ـ اسمع أيها القائد. إسمعني جيداً. ستأخذني إلى عين حارود. أجل أنت وليس أي شخص آخر. ويجب أن أصل هناك على قيد الحياة، لانك اذا خالفت ذلك فلن تصل على قيد الحياة الى أي مكان.

ـ اسمع يا حقير. صحيح انك تحمل سلاحاً لكنك في وصع أسوأ من وضعي، فلي ثمة أمل: إما ان اهرب منك او ان تتخلى عن عنادك وتتعقل فتقبل اقتراحي. اما انت فآمالك معدومة.

ـ سمعت. قل لي الان لماذا «عين هحوريش»؟

ـ لانهم نسوا ان الوطن هو الاسبق.

ـ وماذا بعد ذلك ؟.

ـ ما تبقى فحسب.

ـ ووراءك ايها القائد. الى عين حارود، فهذا هو الذي تبقى.

عدنا الى الغرفة المنحوتة في الصخر. شدّ محمود وثاق البريغادير مثل المومياء. ثم ربط احدهما الى الاخر حتى اصبحا جسداً واحداً.

ـ ينبغي البحث عن بئر الماء، قلت لمحمود. وذهبنا، كلانا، هو في المقدمة وأنا أحمل الفانوس خلفه. في طرف الغرفة فتحة ضيقة لم نجربها بعد. كانت الفتحة عبارة عن مدخل نفق عالٍ جداً بعلو قامة انسان على وجه التقريب. وتوجب ان تنكمش كثيراً حتى تتمكن من اختراقها.

كانت هناك بئر ضخمة وعميقة جداً، ومليئة بالماء كذلك. ماء عمره الفا عام. واعتقد اكثر، قرابة خمسة آلاف عام.

وتحيط بالبئر درجات منحوتة في الصخر تهبط حتى قاعها. وكان هناك قليل من الضوء مصدره مجهول. ربما ينبعث من شق في إحدى الصخور. هنا اختبأ المصريون هرباً من الحثيين، والكنعانيون هرباً من بني اسرائيل، وبنو اسرائيل هربا من كل البقية. ربما جلس هنا، فيما مضى عشرة محاربين واجروا قرعة فيما بينهم ليقرروا مَنْ الذي سيقتل الآخر، ومن الاخير الذي سيبقى من بينهم حتى يقتل نفسه. ربما يجوز الحفر هنا واستخراج كتابات على لوحات فخار، وهيكل عظمي لمحارب مع سيفه وسهمه، وبعض ادوات العبادة. وكل هذا بمثابة الشواهد الاخيرة على وضع إنسان انتهى كل شيء بالنسبة له. ولا مكان في العالم حافل بهذا القدر من الشواهد. بيد انني، الآن، لست الحفّار ولا المُنَقّب، أنذا الذي سينقبون عنه في المستقبل.

انزلنا المزادات الى البئر وشربنا. ثم ملأناها ثانية وأخذناها الى اسيرينا ـ إذا جاز التعبير، فإنه يصعب التصديق أنهما أسيرانا نحن، انا ومحمود.

رفعناهما. أحدنا يسند والآخر يصب الماء في الفم. للسائق اولا ومن ثمّ للقائد. وبعد ذلك تركناهما يستلقيان ثانية معاً. ذهبنا، محمود وأنا، لقضاء حاجتنا.

ران الصمت المرفق بسيجارة في الفم وأفكار وهموم في الرأس.

ـ اسمع يا محمود، اقول، ينبغي ان نعرف حالة الطقس في الخارج.

ـ لقد فكرت بهذا كذلك.

ـ اذا هطل المطر فستزول آثارنا، وإلّا فانهم سيتقصون آثارنا ويحاصروننا.

ـ هذا حسن ام سيء؟؟

ـ لا اعرف. لكن ينبغي ان نتفحص اولا.

ـ وكيف ستعرف فيما لو كنت انا الغراب او الحمامة.

- لست ادري .
- حسناً . في هذه الاثناء دلل اسيريك قليلاً .
خرج محمود .
استطيع الآن أن أفكر في سري ملياً بقضيتنا المشتركة، محمود وأنا .
انه لا يكثر الكلام ولا يتكرم بالمعلومات . لكني ايضا كذلك . وكلانا مزاجه ليس على ما يرام . إنه هارب من منع التجول وهذا واضح . فإذا كان أناس مثلي لا يستطيعون التحرك في الطرقات فكم بالحري اناس مثله؟ وإذا كانوا يطلقون النار على أمثالي، كما على الكلاب الشاردة، فكيف تكون الحال معهم؟
ومنع التجول مفروض على كل القرى . ويدل على هذا أنه يقصد مكاناً أبعد بكثير من عين حارود؛ يقصد مكاناً لا سيطرة لنا عليه . ليس هناك أدنى سبب لأخشاه ما دمنا فارين لننجو بروحينا، وليس هناك أدنى سبب لاثق به للأمر نفسه . وعندما تتغلب الكراهية على الحكمة والإدراك فإن حق الكلام يكون لصديقي المسدس . ومَنْ، من كل الذين اختاروا حمل السلاح، لم يطلق النار على أناس لطيفين؟
عاد محمود بعد وقت قصير .
- إشهد، قال، ها هي ذي الحمامة تعود إلى السفينة . في الخارج طوفان . وليس ثمة أمل بأن يكتشفونا، لا قيّافُ أثرٍ ولا كلبٌ ولا أي شيء آخر .
- حسناً . هذا يحل لنا مشكلة واحدة . والآن إحكِ لي لماذا عدت؟؟ .
- لان رفقتك لطيفة ولأني أهوى العيش في الكهوف .
- ها، ها . وماذا ايضاً؟
- لأنك تحتاجني .
- مثير . لكن لأي غرض!
- للغرض نفسه الذي احتاجك . قد أكون مفيداً لك كي أمكنك من المرور بين العرب . ولكني لا استطيع المرور بين اليهود من دونك . انت وبريغاديرك الآن بمثابة تأشيرة المرور بالنسبة لي .
- تأشيرة مرور؟ الى اين؟
- الى الحرية .
- أين هي تلك الحرية؟
- في المكان الذي تحارب من أجله .
- لماذا لا تحارب هنا .
- حاربت وخسرت المعركة .
- إنك لم تحارب . بل انك لم تولد عندما خسرتم .
- صحيح . لقد خسرت قبل أن أولد .
- هل تعرف مَنْ طردكم؟ أنا؟
- انت منهم؟
- وماذا حسبت؟
- ألِى هذا الحد تكرهنا؟
- لم يكن أمامي خيار آخر .
- لماذا تروي لي كل هذا؟
- كي اقول الصدق .
- انت لا تقول الصدق . ان تقول إنه لم يكن أمامك خيار آخر فهذا ليس صدقاً .

ـ لماذا تنكح اليهوديات في أعجازهن وتسمي نفسك رافي؟
ـ لان هذا هو ما فعلتموه بنا.
ـ ان نطردكم ـ هذا هو ما فعلتم أنتم بنا.
ـ كذاب.
ـ نستحق مكاناً تحت الشمس.
ـ مكاننا؟
ـ إلى جانبكم.
ـ لا يوجد شيء كهذا في العالم. يوجد فقط إمّا و إمّا..
ـ يوجد شيء كهذا في العالم. لا يوجد إمّا وإمّا.
ـ ربما تحت الارض.
ـ كلانا الآن تحت الارض. وهذا يذكرني بالمشكلة الثانية، وهي اننا ينبغي ان نأكل. لدي قليل من الطعام الذي تزودت به. ولكنه لا يكفي لاربعة اشخاص.
ـ قبيل الفجر تطلع الارانب.
ـ انهم يعرفون قطر الدائرة التي نتواجد في إطارها. إنهم يحيطون بنا من كل جانب صبح مساء. وقبيل الفجر، عندما تطلق النار على الارانب سيطلقون النار عليك.
ـ يمكنني ان أصطاد بواسطة حجر. ويمكنني كذلك ان اصطاد بعض طيور الحجل.
ـ كيف؟
ـ ينام الحجل ليلا في شقوق صخرية. ويمكن الامساك به باليد. حجلة بكل يد. لقد فعلت ذلك عندما كنت صغيراً.
ـ صدقته ليس فقط لانني اميل الى تصديقه، بل لانني رأيت شخصاً يفعل ذلك في الليل. كان يتسلل مثل الأفعى إلى الصخرة ويقبض على حجلتين استسلمتا للنوم، واحدة بكل يد. صدقته ايضا بخصوص ما قاله عن الارانب.

يوجد وقت كاف حتى يحلّ الظلام وحتى يطلع الفجر. يمكن تمضية الوقت. من ناحيتي أمضيت الوقت مستلقيا على ظهري افكر. أما أسيرانا فأمضيا الوقت بشكل أقل راحة لكنهما بقيا على قيد الحياة. أما محمود فأمضى الوقت في اغاظتي. غنى اغنية طويلة مؤلفة من مائة وتسعة عشر بيتا، على ما اعتقد، وغناء كل بيت استغرق خمس دقائق على الاقل. وهذا لا يعني انني جلست طوال الوقت واستمعت اليه. فمن حين إلى آخر كنت اتفقد حال الاسيرين. مرة أرادا ماء ومرة أخرى أرادا التبوّل. وكان من السهل عليَّ أن اسقيهما، أما التبوّل فكان بمساعدة محمود. وهكذا ارتحت من اغنيته لفترات متقطعة. وفي الساعة الثانية صباحاً خرج محمود للصيد.

عاد مع حجلتين. أيقظنا الأسيرين وفككنا وثاقهما. نتفنا الريش وصنعنا موقداً وجلسنا نتناول الطعام. وعادت بي الذاكرة القهقرى الى المواقد والسهرات الجماعية حول النار التي كانت في الأيام الخوالي. وفكرت أن أبدأ مع أسيري بغناء تلك الأغاني التي أحببناها فيما مضى، عن أشياء أحببناها ذات مرة.

أحضر محمود كذلك بعض الاعشاب. وجهز لنا منها شاياً. للحظة نسيت أين أنا، ولماذا أنا، وبرفقة من أنا؟ فقد كان الجو لطيفاً.

ـ إذهب للنوم يا محمود، قلت له. سأبادلك عندما تفيق.

ذهب محمود للنوم. ولمدة ساعتين لم يغنِّ إطلاقاً. أستطيع الآن، لو أريد، أن أغني مع «الرافيين»، رافيين مربوطين وموثقين جيداً.

أستطيع أن أرفع عقيرتي وأغني: «في المتاريس نلتقي. وفي المتاريس نرفع بالدم والنار لواء الحرية».

كانت هذه الاغنية فيما مضى اغنيتي المفضلة. ولكنني سئمت الحرية المغموسة بالدم والنار. هاهوذا الدم، وهاهي ذي النار، فأين هي الحرية؟ أو كما قال اسحق لابراهيم: هاهي ذي النار وهاهو ذا الحطب، فأين هي الشاة للتضحية؟

على ضفاف انهار بابل غنيت بمفردي بصمت. هناك أقمنا. وبكينا لما تذكرنا صهيونَ.

لم ينضم إليّ احد. استفاق محمود وجاء ليبدلني. اخذتني سِنة من النوم الخفيف أفلحت خلالها في عدّ مئة وتسع عشرة شاة للتضحية، وعندها غططت في سبات عميق على ما يبدو.

استيقظت مطارداً بوجع في الرأس، وبشعور غير مريح. ثمة امر ليس على ما يرام. أمر أزعجني على ما يبدو في عزّ نومي. ما هو؟

ـ حسن أنك استيقظت، يقول محمود. أسيراك يريدان التبوّل.

فك محمود وثاقهما وأخذ السائق. وبقيت مع القائد معدوم الرغبة في التحدث إليه فلم أتحدث. دخنت سيجارة. عاد محمود مع السائق. طلبت إليه أن يأخذ القائد لاني أريد أن أجلس وأفكر.

جلست وفكرت حتى عاد محمود.

ـ هل تعرف، قال مبتسمًا، تلقيت عرضاً مثيراً جداً لكنني رفضته.

ـ لماذا؟

ـ لأنه لو كان عرضاً جيداً لكان اقترحه عليك أولاً.

ـ معك حق، قلت له. لو كان العرض جيداً لكان اقترحه عليّ اولاً. وهذايذكرني بمشكلة تواجهنا. إني لا أريد أن يبقى السائق بيننا.

ـ لماذا؟ اثنان أفضل من واحد.

ـ بالعكس، واحد افضل. فكلاهما معاً يستطيعان الافلات. وعدا ذلك فإني أريده في الخارج. فُك وثاقه.

نظر إلي محمود باستغراب وسأل: هل أنت متأكد مما تقوله وتفعله؟

ـ متأكد، قلت، وأرجوك ان تفعل ذلك بسرعة.

فك محمود وثاق السائق. فقلت له: أنت حر انصرف من هنا.

ـ كلا. فلن أتخلى عن القائد.

ـ لن تتخلى عنه. أنت ستخرج من هنا وتخبر أنه بحوزتي واني مستعد لتسليمه حيّاً، إذا أتاحوا لي ان أذهب بحرية إلى عين حارود.

ـ مع هذا «العربوش»

ـ نعم معه وليس معك، إذا كان ذلك لا يهمك.

ـ لن أذهب. اقتلني.

ـ لن اقتلك. إذا لم تذهب فسأشد وثاقك ثانية وسأضربك على نافوخك حتى تفقد الوعي. وعندما تستعيد وعيك سأسكب عليك ماء، ومن ثم أضربك على نافوخك حتى تفقد الوعي. وأعتقد أنك ستملّ في النهاية. فلماذا لا تقرر الذهاب الآن؟

ـ اذهب يا رافي، قال البريغادير، إنه قابل لفعل ذلك، هذا «الخرا».

ـ تحدثت بلطف حتى الآن ايها القائد، فماذا عدا مما بدا؟

ـ عندما تحدثت إليك بلطف كنت «خرا» كذلك. الآن انت غبي ايضاً. إذا كنت مختبئاً فلماذا ترغب أن يجدوك. وإذا كنت شديد الرغبة في أن يجدوك فلماذا تختبىء؟

ـ انت محق أيها القائد. لقد كنت غبياً حقاً. حسبت أنني أختبىء حتى لا يجدوني، ولم أفهم أنني أختبىء حتى يعرفوا بالضبط أين أنا، وليعرفوا كذلك مع مَنْ. أريد أن يعرفوا أنك بحوزتي. وأريد أن يعرفوا أن مدخل المغارة يمكن دخوله واحداً واحداً فقط، وكل من يحاول دخوله بالقوة يقتل حتى يملّوا. وأريد أن يجروا معي مفاوضات على رأسك.

ـ لن يفاوضوك.

ـ بل سيفعلون. فانك ستصرخ وتزعق وتقول لهم إنهم بتروا إحدى أذنيك، ويستعدون لجدع الأنف، وبعد ذلك لقصّ

اللسان وبعدها الأذن الثانية.

ـ لن تفعل ذلك، ولن أزعق.

ـ بل سأفعل، وأنت ستزعق. والآن أغلق فمك لأنك تعرف أني جاد في أقوالي.

ـ إنك قابل لمثل ذلك خاصة مع هذا «العربوش».

ـ لم أحكِ لك بعد عما رأيته قبيل هذا المساء في احد احراش «الكينا». إن ما رأيته هناك لا يفعله شخص مثلي. حافظ على نفسك إذاً. واني أتمنى عليك ان تعود سالماً معافى إلى بيتك. وإذا كنت راغباً فتستطيع الآن ان تكتب رسالة وتبعث بها بواسطة رافي.

ـ لن اكتب شيئاً. إنك «خرا» بالفعل. هل تعرف ماذا أفسدت عليّ؟ أفسدت علي مضاجعة. كان لي لقاء مع فتاة لطيفة جداً من عين حارود.

لست ادري لماذا استشطت غضبا. ربما لأنه أراد أن أستشيط غضباً. وربما لأنه لم يبق لي من كل النعم التي أغدقتها عليّ البشرية سوى هذه النعمة. لكمته بكل ما اوتيت من قوة في بطنه. لكن بطنه كان قوياً وصلباً. فقد تراجع قليلاً إلى الخلف وكأن شيئاً لم يكن. وارتسمت على وجهه ابتسامة خبيثة.

ـ ستدفع الثمن على هذه الفعلة وعلى المضاجعة التي أفسدتها عليّ.

انفجرت بالبكاء.

ماذا فعلوا بنا؟ ماذا فعلوا بنا؟ ماذا حصل لنا وإلى أين أنتهى كل شيء؟ كان من الممكن ان يكون الوضع مغايراً. كل الوضع كان من الممكن ان يكون مغايراً. وأنا ايضاً كان من الممكن ان أكون شخصاً آخر.

نظر إلي محمود بابتسامة مرّة كأنه قرأ أفكاري: فطنت للبكاء متأخراً. كم قرية محوت عن وجه البسيطة ولم تبك. نحن فقط بكينا.

ـ انت مخطيء، قلت لمحمود. الشيء الوحيد الذي أصبح عمله متأخراً هو أن لا تولد. البكاء ليس متأخراً البتة.

ـ والآن، قلت للبريغادير، أرسل السائق برسالة او من دونها. إني مستعد لتسليمك حياً إذا أتاحوا لي العبور بحرية الى عين حارود. وينبغي عليهم قبل كل شيء ان يقذفوا لي إلى داخل المغارة جهاز اتصال وطعاماً. لانه إذا قدّر لنا أن نأكل لحماً بشرياً فسنأكلك اولاً. قل له ان يخرج فوراً. إذهب إلى الجحيم.

ساد هدوء. وبعد مضي نصف ساعة على الاكثر سمعت صيحات في الخارج بواسطة مكبر صوت.

سنرسل لكم جهاز اتصال وطعاما. لاتطلقوا النار على الرسول فهو أسير عربي.

لديهم روح دعابة. وصل جهاز الاتصال ووصلت حقيبة عسكرية مليئة بوجبات الميدان. لكن الرسول لم يكن أسيراً عربياً، وحتى لو كان فما كنت اطلق النار عليه. كان الرسول فتاة، فتاة من عين حارود.

ـ رافي، قالت، كيف حالك؟

ممشوقة القوام وتلبس بنطلون «جينز» وبلوزة خفيفة. اضاءت علينا بفانوس كانت تحمله.

ـ ها انت ترين، بالضبط، كيف حالي.

ـ انتظرتك ليلة كاملة، هل تعرف؟

ـ ولم اجيء. فماذا فعلت؟

ـ ماذا كان باستطاعتي أن أفعل. حاولت أن أعزي نفسي.

ـ انا احاول كذلك.

ـ وجدت لك مكانا جميلا لتعزي نفسك.

ـ هذا هو الموجود.

ـ عذرا، قلتُ، إنك من عين حارود حسبما فهمت.

ـ أية عين حارود تقصد: رقم واحد أم رقم اثنين؟ انا من رقم اثنين.

- ماذا يجري هناك؟
- لا يخبرونني.
هل سرَتْ بها قشعريرة؟ تفرست فيها جيدا. وجهها جميل. نظرتها حادة ومباشرة. تتكلم بسرعة. وشعرها أملس وبني. يخيل لي أنها التقطت نظرتي.
- ومن هذا! تسأل وتشير باصبعها إلى محمود.
- أنا «العربوش» يجيب محمود.
- شكلك لا يوحي بتاتا بأنك عربي.
- كيف يبدو شكلي إذاً؟
- تشبه واحداً لن يَرى ولن يُرى عما قليل، هذا وعد - يقول البريغادير.
- هلّا كففتم، تقترح الفتاة، إنكم لم تسألوا حتى عن إسمي. إنك يا رافي غير مهذب. كانَ عليك أن تعرفهم بي.
- هذه ليئورة. ليئورة من عين حارود.
- افتحي الحقيبة، قلت، اننا جائعون.
فتحت الحقيبة واخرجت الوجبات.
- شد وثاقها، قلت لمحمود. شدّ محمود وثاقها. لفت نظري أن يديه ترتعدان لسبب لا أعرفه. فرغ محمود من شدّ وثاقها.
- الآن، قلت له، فك وثاق قائدنا.
فك محمود وثاقه، لكن يديه واصلتا الارتعاد دون أن أعرف السبب. مع كل وجبة عسكرية وضعوا فتّاحة معلبات.
- تشرّفْ بالفتح، قلت للبريغادير.
تشرف البريغادير بالفتح، ولم ينظر إلينا. التهم كل وجبته: لوف، وزيتون، وحلاوة، ومربى، وبسكويت.
- إني ظمآن، قال.
اخرجت وجبة اخرى وكرّمت محمود بفتحها. فتحها وعرضها عليّ.
- كلا، قلت، كُلْ انت. وعندما تنهي وجبتك اذهب لجلب الماء.
- ما كان ينبغي ان تقيدوني، قالت الفتاة. إسمها ليئورة. لكني لم أتعود بعد على إسمها فهي بالنسبة لي تلك الفتاة من عين حارود.
- ما كان ينبغي أن تقيدوني فلم أكُن لأهرب. جئت إلى هنا عن طيب خاطر.
قيدتك بسبب سوء نيتي، قلت.
عاد محمود ومعه الماء. أعطاه لقائدنا كي يشرب. فتحت وجبتي وأكلتها مثل المجنون. وفرغ محمود من إسقاء رافي وشد وثاقه ثانية.
- لماذا لا نقيدهما معاً، اقترح.
- حسنا، قلت، قيدهما سوياً حتى يكونا مومياء واحدة. بعد ذلك نتحدث معهما. لكن قبل ذلك، أنا ذاهب لمحادثة الذين في الخارج.
تناولت جهاز الاتصال. ضغطت عليه. قلت: هنا عين حارود الحرة. حوّل.
- هنا قائد منطقة الشمال، أجابني صوت عبر الجهاز، عرّف نفسك.
- عرّفت.
- اعطني اسمك الكامل.
- ها هو ذا الاسم الكامل: عين حارود الحرة. هذا هو إسمي الكامل. وأريد الوصول هناك، إلى عين حارود الحرة.
- لا يوجد شيء كهذا، يا سيدي «عين حارود الحرة»، لا يوجد شيء كهذا. اقترح عليك ان تستسلم. وسنقدمك إلى محاكمة نزيهة.

- لست بمفردي.
- نعرف انك برفقة «عربوش». واقتراحنا معروض عليك، أما «العربوش» فليس لدينا ما نقترحه عليه.
- إذهب إلى الجحيم يا سيدي قائد منطقة الشمال.
- إنك مخطىء. فأنت الذي في الجحيم ومن هناك تتحدث. إنني أكرر: استسلم. ستحظى بمحاكمة معقولة. ليس لدينا ما نقترحه عليك اكثر من هذا.
- إني لست بمفردي كما تعلم. لدي هنا بريغادير من عندكم.
- بالناقص واحد. فالأفضلون يستشهدون اولاً.
خذوهنا الفتاة كذلك.
- إنك تحطم قلبي. لكنك لا تعرف أنه لا أكمل من قلب محطم.
- ماذا تريدني أن أقطع له أولاً حتى أؤكد لك أنني جدّي.
- من ناحيتي تستطيع ان تبدأ بقضيبه.
- ختام، حوّل قلت لقائد منطقة الشمال. إني ذاهب لأباشر القطع وسأتصل بك ثانية بعد بضع دقائق.
شعرت فجأة بحرارة في جسمي واستصعبت التنفس. فتحت أزرار القميص. نظرت إليّ الفتاة بعينين مرحتين.
- تبدو عجوزاً تحت القميص، أعلنت.
- أعرف، قلت لها، إني شاب فقط تحت البنطلون.
فكرت بأمور مختلفة. لكني طردت كل الأفكار من قلبي. اولا ينبغي أن أبقى على قيد الحياة. وكل البقية تكون بعد ذلك.
يا إلهي، فكرت في سرّي، أين أنا، وما كل هذا؟ سأتجاوز كل هذا. سأتجاوزه مثلما تمرّ السكين في الزبدة. لن أسمع شيئاً. وسوف أصل عين حارود. سوف أصل هناك حيّاً لا ميتاً لأن الموتى لا يهللون. لا ليس الموتى. هذه هي البداية. وعما قليل يمكنني القول: سأرهن روحي في يدك أيها الرب.
اخذت جهاز الاتصال بيدي. هنا عين حارود الحرة - اعلنت ثانية. ولم يتأخر الجواب. هنا قائد منطقة الشمال. هل قررت أن تستسلم؟
- كلا، ايها القائد، لم أقرر أن أستسلم. إذا لم تخبروني خلال ساعة من الآن متى وكيف ستمكنونني من الخروج بحرية إلى عين حارود، فسأقطع له الذي اقترحت عليّ أن أقطعه.
- اعطني الجهاز، قال البريغادير.
عرفت. فككت المومياء الواحدة لتصبح اثنتين. ثم فككت يديه وأبقيت قدميه مقيدتين. وأعطيته جهاز الاتصال.
- البريغادير رافي، حوّل.
- قائد منطقة الشمال، حوّل.
- ايها القائد، إنه سيفعل ذلك.
- وماذا يعني؟
- ماذا أقول لك! غير لطيف.

- وما العمل؟
- سأقول لك ما العمل، ايها القائد. لا بد أنك تعرف حكاية الرجل الذي ذهب إلى طبيب الاسنان. وعندما أجلسه الطبيب على المقعد الطبّي وتناول المقدح أمسك بخصيتي الطبيب وقال له: آمل ان يكون أحدنا الآن يفهم الآخر.
- حكاية جميلة. وماذا بعد؟
- خصيتاك الآن في يدي، ايها القائد. وأنت تعرف بالضبط ما الذي أقصده.
- حسناً، إننا نفهم بعضنا البعض، إذاً.

- إنك بالتأكيد لا ترغب أن أحكي ما لديّ عنك بصوت عالٍ. إنك لا ترغب ان يعرف عنك هؤلاء «العربوشيم» شيئاً.
- ماذا تريد أيها «الخرا»؟
- أن أخرج من هنا.
- خطر على بالي الآن أن أمكنهم من قطع قضيبك. ونتدبر فيما بيننا في وقت لاحق.
- لن نتدبر. الآن هو «الوقت اللاحق».
- لدي اوامر. إنك ايضا تعرف كنه الاوامر. وتعلم أنه يحظر التفاوض. ولا أستطيع أن أدع الأمر يمرّ مرّ الكرام.
- اتصل برئيس الاركان او مكّنّي من التحدث إليه.
- لا يمكن الاتصال معه الآن. ولا تطلب رئيس الحكومة فمعه لا يمكن الاتصال كذلك. حولني لذلك «الخرا» العربوش من عين حارود.

اخذت جهاز الاتصال.

- اسمع يا شقفة «الهيك وهيك». من ناحيتي يمكنك أن تقطع له في أية لحظة كل ما ترغب. إني لا استطيع الآن منحك اي جواب قبل الساعة السابعة من صباح الغد. ليست لدي صلاحية ولا مجال الآن للاتصال برئيس الاركان أو برئيس الحكومة او بوزير الامن. ولا تسألني اين هم، ولماذا، فهذا ليس من شأنك. لدي صلاحية لقبول استسلامك وليس أي شيء آخر. ستحصل على جواب في السابعة من صباح الغد إذا بقي بيننا مجال للتحدث. وآمل أن تكون في عداد الأموات حتى تلك الساعة. حوّل.

أقفلت جهاز الاتصال. أطرق البريغادير ونظر إليّ.

- اسمع، قال لي فجأة، ينبغي أن نتحدث سوياً على انفراد.

فكرت لبرهة. مرّت البرهة. قيدت يديه ثانية خلف ظهره وفككت قدميه. سر أمامي - قلت له.

- لا تعتمد عليّ وأنا بمفردي، قال لي محمود، إنك تعرف أنني عربي.
- قل لها إن اسمك رافي وانكحها من المؤخرة. هل أنت راضٍ الآن؟

تحجر وجه محمود للحظة، وفكرت أنه سيرتكب عملاً طائشاً، لكنه ابتسم وقال:

- تعرف تحت الارض أنني محمود.
- سِرْ أمامي، قلت للبريغادير.

ذهبنا الى القاعة الكبيرة حيث نقضي حاجتنا.

- ماذا أردت أن تقول لي؟ قلت لرافي.
- إنك لا تعرف ابن الزانية هذا. انا أعرفه.
- كلكم ابناء زانيات بالنسبة لي. وعدا ذلك أصبحت أعرفه الآن كأننا ترعرعنا معاً.
- اني أعرف بماذا يفكر. لا أمل لك.
- ماذا تقترح؟
- سآخذك إلى عين حارود.
- لماذا؟ حتى تنقذني من ابن الزانية؟
- حتى ننجو جميعاً.
- قل لي، متى تكذب؟
- دائماً.
- هل الذي قلته لي عن عين حارود كذب كذلك؟
- لم أقل.
- والذي تقترحه عليّ الآن هل هو كذب؟

ـ لم اقل. كما ذكرت اعلاه.
ـ اعطني مهلة لأفكر.
ـ الوقت محدود جداً.
ـ لا تقل لي كم من الوقت بقي أمامي. فالحياة كلها امامي.
ـ صحيح انه الكل. ولكن الكل ليس، الآن، ما كان ذات مرّة.
ـ لنعد، قلت له، يتعين عليّ ان افكر.
عدنا. كان محمود جالساً قرب الفتاة المقيدة يدخن سيجارة.
ـ آمل ان تكونا قد قضيتما وقتاً ممتعاً، قلت.
ـ ممتع جداً بالنسبة لفتاة مقيدة كالمومياء. شكراً. لقد حدثني عن قريته.
ـ لا يحدثني عن ذلك.
ـ ربما لم تبادر لسؤاله.
ـ أنت محقة، قلت لها. ربما لم أبادر حقا لسؤاله. محمود، هلّا تفضلت رجاء بتقييد قائدنا وبفك وثاق الفتاة.
ـ بسرور كبير، أجاب محمود، وشكراً جزيلاً.
قيّدَ محمود وفَكّ. لم ترتعد يداه.
ـ آمل ان تكون قد ارتحت الآن، قلت، نحن ذاهبان للتحدث قليلاً. سيري أمامي.
سارت دون تردد وكأنها ترعرعت في مغارة.
لم نذهب إلى القاعة الكبيرة حيث نقضي حاجتنا، إنما أخذتها الى بئر الماء.
ـ إجلسي على حافة البئر، قلت لها، وابدأي بالحديث.
ـ ويخيل لي أنك ترغب في مضاجعتي.
ـ إحكي لي عن عين حارود.
ـ لقد حكيت لك.
ـ أريد معرفة الحقيقة.
ـ هذه هي الحقيقة. قلت لك إنهم لا يخبرونني. ربما لأن والديّ موجودان هناك. لقد غادرت الكيبوتس منذ زمن بعيد.
ـ متى كان هذا الزمن البعيد؟
ـ لا تسألني، فأنا لا أريد الكلام حول هذا الموضوع. إنه يؤلمني جداً.
ـ أريد أن أعرف ماذا يؤلمك.
ـ غير صحيح. فانك لم تسأل محمود عما يؤلمه.
ـ أنا اؤلمه. احكي لي عن رافي.
ـ ماذا احكي؟
ـ هل انت حبيبته ام عشيقته أم ماذا؟
ـ تريد أن تعرف ما اذا كنت اضاجعه. الجواب هو نعم. ماذا تريد أن تعرف عني بعد؟
ـ لماذا أرسلوك أنت بالذات إلى هنا؟
ـ لست أدري. إنهم لا يحتاجونني. فهذه ليست مهنتي.
ـ وما هي مهنتك؟
ـ قد يبدو لك ذلك ساذجاً لكني، بالأساس، أريد أن أحيا. وفجأة، الآن يتبدّى الكل كأنه أمر مستحيل. وإنك تبدو فانياً إلى حد كبير.
فكرت أن أقول لها إنها هي كذلك فانية، لكني آثرت الصمت. هي صمتت ايضا. كلانا صمت.

- ارغب في السباحة، قالت فجأة، أنظر صفاء الماء هنا.

نزعت ملابسها وقفزت إلى الماء عارية.

- ألا ترغب في أن تسبح؟ سألتني.

- ليس بعد، أجبت، ليس بعد.

كانت جميلة حقاً. تبّاً. ليس بيننا من يجهل معنى الجسد الجميل، معنى الجلد الجميل الأملس والأسمر، معنى الحركات الجميلة المتناسقة. كانت اشبه بحورية الماء والطبيعة، حورية الغابة والينبوع. وأنا، من أنا، إلى الجحيم؟ الآن وفي هذه اللحظة لا أودّ أن أعرف، إلى الجحيم.

خرجت من الماء وصعدت إلى حافة البئر، وجلست إلى جانبي. رطبة وترتعد قليلاً من البرد. لا لن ينجحوا بأن يجروني إلى ذلك، قلت في سري، لن ينجحوا معي. حافظت على بعد معين بيني وبينها. لم تحاول أن تقترب. بقيت جالسة بجلدها الرطب والمُرتجف على بعد عدة أمتار مني.

لست ادري كم من الوقت جلسنا هكذا. لم أنظر فوقي. لكني شعرت كيف بدأ الضوء الذي تسلل من مكان ما في الاختفاء. وربما شيء ما في داخلي بدأ يعتم:

حسن انك مازلت تقبضين بيدك على ثوبه الداخلي،

لا ترحميه بأن تتعبيه في الركض،

لا تسمحي له بأن يعتم مثل الحجر

دون الكواكب التي بقيت في الخارج.

قصيدة قديمة لأحد الشعراء أحفظها منذ أيام صباي. لا أعرف ماذا سيبقى من كل هذا. وفيما إذا كان معنى لكل هذا. عشت هنا حياة كاملة، تحت الأرض التي أظلمت. وربما عشت أيضا لحظة أبدية تتجاوز كل هذا. يمكنكم جميعاً الآن أن تأتوا وأن تحمّلوني وتنقلوني إلى ما وراء ذلك الماضي.

أصبحت الآن غير مبللة. جلدها صار هادئاً. لو كان هذا المكان جنة عدن لكانت هي حواء قبل أن تأكل من شجرة المعرفة. نظرت إلي دون أدنى ظل لابتسامة وسألَتْ:

- هل أنت متأكد أنك لا تريد مضاجعتي؟

- لم أقل إنني لا أريد.

- احكِ لي شيئاً.

في أحد الأيام جئنا إلى النبع قبيل الفجر. خيم الظلام حولنا. والقمر الذي كان في بدايته هلالاً شاحباً، انغرس في الرابية. بدأت العصافير تستيقظ وتغني. استلقيت على ظهري ورحت أتأمل قمم الأشجار من حولي. مثل ذلك لن يحدث معي أبداً، ابداً.

لم تنبس ببنت شفة.

كأني لا أريد أن أحكي لها. كأني لا أريد أن أحكي لنفسي خلال كل هذه السنوات الطويلة. زوجتي تقول إنني أكظم كل شيء. ربما. إنني أعرف أن الذي يستيقظ يكف عن الركض. ويتعين عليّ أن أواصل الركض على ضوء الكواكب التي بقيت في الخارج.

- أصمتي الآن، قلت لليثورة، ينبغي أن أفكر بأمر ما.

عرفت. شعرت طيلة الوقت بأن أمراً هاماً جداً يضايقني.

رافي لم يكذب فهو يعرفهم. قالوا إنهم سيعطونني جواباً في السابعة صباحاً وحتى ذلك الوقت ليسوا مخولين لعمل أي شيء. وليس لديهم مَنْ يسألونه. كذب. اني أعرفهم. انهم في هذه اللحظة يخططون لاقتحام المكان. وإذا كانوا غير مزودين بخارطة هذه المغارة فسيحصلون عليها. وحتمًا لديهم خارطة. هذا هو شأنهم، أن يعرفوا كل ما هو موجود على الأرض وتحت الأرض وفي كل مكان. ومقابل أن يعرفوا كل شيء يدفعون لهم الأموال. وسيقتحمون ساعة طلوع الفجر، هذا هو أسلوبهم.

يخدرونني بالوعود اولاً حتى يّهدئوا روعي، ويمنحوني الشعور بأني سيّد الموقف. إنني ملزم، الآن، بأن اكتشف إذا ما كان ثمة مدخل آخر لهذه المغارة، وإذا كانت له تفرعات، وإذا كانت متصلة بمغارات اخرى. وإن كان ثمة مدخل آخر فسيكون مخرجي من هنا. وعندما يقتحمون المكان فجراً يخطر ان يجدوني لأنني عديم الأمل. ينبغي، آنذاك، ان أكون في مكان آخر.

إنما أين؟ ولماذا يبدي رافي استعداداً لاخذي إلى عين حارود؟ إذا كانوا يعرفون المغارة حقاً فلماذا لا يعرفها رافي؟ ولماذا يفرّط قائد منطقة الشمال برافي إلى هذا الحد؟ هل هدده رافي إلى درجة كبيرة، وبماذا هدده؟. ولماذا هو مستعد لأخذي الى عين حارود؟ هل أصبح كذلك، وعلى حين غرّة فانياً، مثلي؟

ـ ارتدي ثيابك، قلت لها، لدينا عمل.

ارتدت ثيابها بسرعة، دون ان تبدو أنها مسرعة.

ـ سيري أمامي. سأضيء لك الطريق.

من داخل بئر الماء لم يكن أي مخرج إلى أي مكان. لكن من أين وصل الضوء إلى هنا. ينبغي أن يصل إلى هنا من علٍ. أضأت السقف. لا شيء. بدأت أعود على أعقابي؛ هي في المقدمة وأنا خلفها مضيئاً صوب كل تجويفة في الصخر وكل تعرج في الطريق.

وجدتها.

ثمة لوح حجري يغطي شيئاً أشبه بالناووس. ساعدتني في رفع اللوح. لم يكن ذلك الشيء ناووساً إنما فتحة. أرضية الناووس كانت حفرة بعمق حوالي مترين. وفي طرف الحفرة رأيت فتحة.

طلبت إليها أن تدخل. قفزت ودخلت إلى الفتحة. قفزت خلفها. زحفت امامي. كان النفق ضيقاً وخانقاً. وبعد أكثر من عشرين متراً اتسع وأصبح الانتصاب ممكناً. انني أعرفهم وأعرف أنه إذا كان ضرورياً أن يعرفوا فسيعرفون، وإذا كان ضروريا أن يقوموا بعمل ما فسيعملون. والذي ينتظرهم حتى السابعة صباحاً فان آخر شيء سيراه هو الفجر الذي طلع على موته.

مشينا الآن بقامة منتصبة في دهليز طويل ومتفتل. يالروعة الخالق. أعتقد أننا مشينا حوالي مئتي متر. ربما يكون جزء من هذا الدهليز طبيعيا، فأي مجنون كان سينحت كل هذا؟

وصلنا الى مفترق. قررت أن نجرب أولاً الجهة اليمنى.

في أيام أقل وحشية كنت سأنفعل مما وجدت. طالعتنا دار كبيرة مؤلفة من خمس غرف. وفيها أدراج مليئة بالأواني الفخارية. لم أفتحها. وطالعنا أيضاً كنيس وبركة ماء للتطهير. وعلى حائط الكنيس نقشٌ يُمثل شمعداناً بسبعة فروع.

لم تكن هناك أية هياكل عظمية درامية من مخلفات معركة اخيرة. ولم تكن كذلك حسنائي ذات الجديلة والصندل، الذي يؤطر كاحليها الرقيقين، مشدودة في عناق أخير إلى الضلوع المكشوفة لذلك الذي كان أنا. ربما نجحوا في الهرب.

عدت إلى المفترق. وسلكت طريق الجهة اليسرى. لم تكن لليئورة جدائل وليس الآن موسم الصنادل. بيد أن جدائل ليئورة وصندلها، التي انتظرتني في مغارة في صحراء يهودا لمدة ألف وثمانمئة عام، هي وطني. وهذا ما أقوله لك يا محمود كذلك، مع أنك لا تسمعني.

ـ قولي لي يا ليئورة من هو رافي؟

ـ هل سمعت مرة عن علاقة حب تنشأ بالمصادفة؟

ـ إذا كنت محبّة فلماذا عرضت عليّ ما عرضت؟

ـ تحت الأرض لا معنى للأشياء التي كانت على سطحها.

ـ من كان رافي الذي على سطحها؟

ـ رجلاً احببته على سطحها.

ـ الآن.

ـ الآن السطح لم يعد قائمًا. كل شيء أضحى تحت.

- سنخرج من هنا يا ليئورة. وسنصعد الى السطح وسنبقى فوق دوماً. سيري امامي.

هنا أصبح الزحف أقل إرهاقاً. كان من الممكن المشي بانحناء. وهنا أيضاً اتسع النفق بعد بضع عشرات من الأمتار من الدهليز. وفي طريق الدهليز مفترق آخر. تبّاً. بدأت الأمور تتعقد. قد يكون ذلك أفضل لأنني أعرف الآن كل المنافذ التي لن يأتوا منها. ولأنه لو اكتشفوا الكنيس وبركة التطهير لضجت البلاد بكاملها.

سلكت ثانية طريق الجهة اليمنى. سرنا. وفجأة شاهدنا النجوم. بلى، السماء - سماء النجوم. هنا يوجد مخرج. عدت أدراجي. وسلكت طريق الجهة اليسرى: نفق ودهليز في آخره غرفة كبيرة. هنا ايضا طالعتنا أدراج وأوان فخارية كبيرة، جميلة ومتكاملة. ولكن من دون مخرج.

- تعالي معي، قلت. وعدت إلى المكان الذي رأيت عبره ضوء النجوم.

- اخرجي، قلت.

خرجت وتبعتها. وإذا بنا وسط أشبه بتجويف غير كبير. وقد نبتت فيه شجرة تين عملاقة. وشجر التين يعشق القبور والينابيع والكهوف.

تسلقت التجويف حتى قمته، ونظرت. سكون. سماء. حرش بلوط. شجرة التين أخفت المخرج. بوركت يا شجرة التين. الأرض رطبة ودافئة. أخذت حفنة من التراب. سأصل عين حارود، سأصل.

تملكني فجأة رغبة بأن أضاجعها. هنا عند جذع التينة، تحت السماء المرصعة بالنجوم، على الأرض الرطبة الطيبة. لم أكن قطّ من أولئك الابطال الذين يكظمون غريزتهم الشهوانية. لكنني كظمتها. ليس هنا وليس الآن.

- إننا عائدان، قلت.

- هيّا نهرب، قالت لي فجأة. هيا نهرب من هنا الآن وبسرعة. وأنا آخذك إلى عين حارود.

- لا استطيع، قلت لها. لدي التزام تجاه محمود.

- أنت ملتزم تجاهه تحت الأرض فقط. أما على وجه الأرض فلست مديناً له بشيء.

- إني مدين له في كل مكان. ومن دوني لا أمل له على الاطلاق.

- ومن دونك لا أمل لي على الاطلاق.

- أي أمل؟

- أن أهرب من كل هذا.

- ما زلنا تحت جميعاً، قلت.

لم تنبس ببنت شفة. وعدنا.

هناك قصة لكافكا عن حيوان حفر لنفسه جحراً يختبىء فيه من العدو. وملأه بكل الحاجيات المطلوبة حتى يصمد خلال الحصار. وعندما فرغ من كل التحضيرات تحسبا للحصار خرج من الجحر ليرى فيما إذا كان العدو قادماً بالفعل، وفيما إذا كان سيحاول الدخول إلى الجحر.

لم يكن الحيوان الكافكاوي غبياً في الواقع، فاذا قدر له الفناء فلماذا لا يلقاه تحت قبّة السماء؟

- تعالا، أقول للقائد ولمحمود، سنخرج من هنا.

- إلى أين؟، يسأل القائد.

إلى نزهة تحت شجرة تين. فُكَّ رجليه. ينبغي ان نتحرك فوراً. ولا تنس أية قنبلة هنا. سنحتاجها جميعاً.

فكرت لبرهة أن ألغم المدخل.

- لا تقم بما تفكر بالقيام فيه، قال البريغادير.

لم أفعل. كان على حق. فالساعة تقارب منتصف الليل. أقفلنا الناووس لكننا خرجنا عبر تجويف التينة.

بدأنا بالسير. القائد في المقدمة وخلفه محمود ثم الفتاة ثم أنا في المؤخرة. بين التجويف وبين حرش البلوط تمتد منطقة ميتة تحيط بها المرتفعات من كل جانب، ولا تظهر فيها أية حركة أو علامة من علائم الحياة. إذا كانوا ينوون فرض طوق علينا قبل

الاقتحام فهذا أوان الابتعاد بسرعة. ركضنا بسرعة فائقة حتى وصلنا حرش البلوط.

الطريق من هنا عبارة عن مرتفع مسطح في أقصاه سلسلة من الهضاب. يمكننا أن نصلها حتى طلوع الفجر. سرنا صامتين. وصلنا أسفل الهضبة الأولى وتسلقناها. وكان هناك أيضاً حرش بلوط صغير.

جاءوا في الخامسة صباحاً بالضبط. صباح باهت بدأ ينبلج. ومثلما قدرت سلفاً فانهم لم يعرفوا شيئاً عن المخرج مثلما لم يعرفوا شيئاً عن الكنيس وعن كنوز الماضي التي كانت، في اوقات أخرى، ستملأ القلوب انفعالاً وافتخاراً وحسرة. سمعنا أصوات الانفجارات وأزيز الرصاص. وشاهدنا الأضواء الكاشفة، بل وشممنا بعضاً من رائحة الدخان والغاز المسيل للدموع الذي رشوه في المغارة قبل أن يقتحموها.

هل سيكتشفون الناووس، الذي ليس ناووساً، ويصلون إلينا؟. ما لهم وهذا العناء فعمّا قليل تشرق الشمس ونكون مطوقـين من جميع الجهات، وكل ما ينبغي عليهم عمله هو أن يضيقوا الخناق علينا شيئاً فشيئاً وبشكل منهجي، فيكتشفوا مكاننا، وعندها نكون مجرد جيب يسهل القضاء عليه.

انتهت الانفجارات وصمتت المدافع. خيّم السكون على المكان وحتى على عصفور كان يزقزق من زاوية بعيدة. وبدأت تنبعث ضوضاء عبر جهاز الاتصال الذي في يدي.

ـ نعرف أين أنت، ينطلق صوت قائد منطقة الشمال، ونعرف من أنت. ولدينا لك مفاجأة.

ـ أبي. هذا أنا. هل تسمعني؟.

كان ذلك صوت الابن الأكبر. عمره أحد عشر عاماً. اسميته على إسم والدي. ثم سُمِع صوت البنت الصغرى، إبنة السابعة.

ـ أبي، تقول، تعال إلينا.

لها شعر ذهبي، وعينان زرقاوان.

إذا لم تعطنا إشارة وتخرج إلى مكان مكشوف بأيدٍ مرفوعة، مع كل كوكبتك، فسنقتل الطفلة أولاً. لديك خمس دقائق كي تجيب.

لم أجب.

ـ لا خيار أمامك. إنك محاصر وبعد نصف ساعة على الأكثر سنكتشف مكانك. ألا تشعر بالخسارة على أولادك؟ بأية جريرة يقتلون؟.

لم أجب. مرّت خمس دقائق. سمعنا جلبة طلقات نارية. رأيت أن الفتاة تهمّ لفغر فاها والصراخ فاغلقت فمها بيدي، حتى كدت أخنقها. عينا محمود كادتا تخرجان من محجريهما. أمسك بالرشاش وغرزه في بطن البريغادير.

ـ لا ترتكب حماقات، قلت له، فهذا ليس شأنك.

سمعنا الصوت مرة ثانية عبر جهاز الاتصال.

ـ لديك خمس دقائق، قال قائد منطقة الشمال. وإذا لم أشاهدك مرفوع اليدين، أو إذا لم أسمعك على الأقل فإن ابنك هالك لا محالة.

لم أجب. مرت خمس دقائق طويلة. عاد الصوت مرة أخرى عبر جهاز الاتصال.

ـ لا يمكنك أن تخدعنا فنحن نعرف أنك موجود في المنطقة. وبالمناسبة شكراً على الكنيس. لديك عشر ثوان فقط لتسمع صوتاً. وصدقني إننا لن نتردد. لن أعدّ عليك فعدّ لنفسك بنفسك.

مرت عشر ثوان. سمعنا صلية طلقات نارية.

ـ انهضوا جميعاً، قلت، نحن ذاهبون من هنا.

ـ إلى أين؟، يسأل محمود.

ـ إلى عين حارود طبعاً. هيّا بنا.

بدأنا بالسير. القائد في المقدمة وخلفه محمود ثم الفتاة، ثم انا في المؤخرة.
مشت ليئورة وهي في حالة هذيان. لقد عرفت بماذا تفكر. ولم أستطع أن أقول لها شيئاً.
كان حرش البلوط قائماً في أسفل شق صخري غير كبير، فنزلنا إليه بسرعة. إننا الآن في مكان يسهل الاختباء فيه لبعض الوقت على الأقل. وليكن رد الفعل القادم من طرف قائد منطقة الشمال أيا كان ففي هذا المخبأ لا يمكن التغلب علينا إلا في معركة مباشرة، وجهاً لوجه.
ـ اجلسوا، قلت، أريد أن أفكر.
لم أكن صلباً وعنيداً الى حد كبير حتى الآن... وربما العكس هو الصحيح، لست أدري. لا أعرف كيف كنت سأرد لو حسبت حقاً أنهم يعتزمون قتل أولادي. لكنني عرفت، عرفت أنهم لن يفعلوا ذلك ليس لأنهم طيبو القلب، بل لأنني حسبت بكل بساطة أن لا فائدة ترجّى من ذلك. فهم سيقبضون عليّ عاجلاً أم آجلاً. وهم غير ميّالين الى التسرع في ارتكاب عمل لا يمكن العدول عنه إذا كان بالامكان ارتكابه لاحقاً. ولا يوجد طفل في كل العالم يمكن أن تقتله مرتين.
لا أدعي أنني لم ارتكب أخطاء حتى الآن. فربما ما كان ينبغي لي دخول المغارة على الاطلاق أو إطلاق سراح السائق أو حتى الخروج من المغارة. لكن في مثل وضعي لم يكن لدي الوقت الكافي كي لا أرتكب أخطاء. فالوقت القليل الذي ابقاه وضعي لي خصص بمجمله لكي أصحح، بسرعة، كل خطأ بارتكاب خطأ آخر.
فكرت بأبي صاحب الشعر الأسود والعينين الخضراوين. وفكرت بأمي ذات الشعر الذهبي والعينين السماويتين. عندما كانا على قيد الحياة لم أسألهما البتّة ماذا عليّ أن أفعل. لكنهما أصبحا الآن في عداد الأموات. فكرت بأن أقول لهما عن العمل الذي سأقبل عليه.
لدي صورة قديمة يظهر فيها أبي وهو يمسكني بين ذراعيه، وأمي إلى جانبه تمسك بعربة الأطفال. في عينيه نظرة غبطة وسعادة. إنه والد شاب وفخور. لكن ثمة شيئاً آخر في عينيه. ثمة نظرة لانسان يوجد لحياته معنى وهدف. نظرة متمرد يقبض على عنق التاريخ ويلويه حتى يستسلم له. لأمي نظرة أكثر رقّة. لكني أعرف أن أناساً بنظرتها الرقيقة إقتيدوا الى عود المشنقة، ولم يتنكروا لعقائدهم.
لديّ أيضاً صورة لي وأنا أحمل أبني البكر بين ذراعيّ. لي أيضاً نظرة غبطة وسعادة. ولكن فقط ذلك وليس الشيء الآخر الموجود في نظرة أبي. إنني لا ألوي عنق التاريخ ذلك أنني اصبحت داخل التاريخ. ولزوجتي النظرة الرقيقة الحالمة ذاتها. واعرف أنها تختزن سرّا لكني لا أعرف كنهه.
ـ الآن يا أبتِ، أقول لأبي في سرّي، الآن أنا أيضاً، واسمعي يا أمي ذلك: ابنك الآن متمرد.
ساد الكون سكون لبرهة قصيرة. ثم بدأت الصواريخ تسقط. صواريخ من كل الانواع والأصناف سقطت في كل الأماكن. لقد قرر أحدهم أن يدمر كل شيء من حولنا، على افتراض أنه في المكان الذي أفني فيه كل شيء فنحن أيضاً مصيرنا الى فناء.
دفعت البريغادير الى تجويفة صغيرة في الشق الصخري الشديد الانحدار. وغرست المسدس في بطنه.
ـ أيّة اسرار تعرفها بشأن قائد منطقة الشمال. تكلم بسرعة.
ـ لن أتكلم.
ـ ليئورة، ناديت الفتاة، انزعي عنه بنطاله. تقدمت ليئورة من البريغادير وفكت حزام بنطاله، وانزلته حتى أسفل ركبتيه. ولم تنظر إلى أيّ منّا.
ـ أنزلي سرواله الداخلي كذلك.
ـ لا، قال البريغادير، سأتكلم.
ـ انزلي سرواله الداخلي يا ليئورة. أريد أن أرى قضيبه حين يتكلم. أنزلت ليئودة سرواله الداخلي.
ـ تكلمّ الآن، قلت له.
ـ هذا يحرجني.

ـ هل قتل الأطفال أقلّ إحراجاً؟ .
ـ أنا لم أقتل .
ـ كلنا قتلنا . وأنت كذلك . تكلم الآن .
بدأ يتلكم .
ـ كانت المرة الاولى قبل عشرين عاماً . كنّا في قوة غزو صغيرة توجهت الى سورية . كنت قائد كتيبة وكان قائد القوة . اكتشفنا السوريون في المنطقة . قتل البعض وجرح البعض الآخر . ووقعنا في الأسر . سألوا عن القائد . فقال إنه القائد . وعن النائب وكنت أنا نائبه . طلبوا إلينا ان نتكلم فرفضنا . فجلبوا احد الأسرى وذبحوه على مرأى منّا . وعندما همّوا بذبح الثاني بدأ يتكلم وتكلمت أنا كذلك . قتلوا الجميع عدانا نحن اللذين تكلمنا ، فقد أبقيانا على قيد الحياة . وفيما بعد جرت عملية تبادل أسرى . وعاد كلانا عودة الأبطال . لم يأبه السوريون لإطلاق سراحنا فلقد بحنا لهم بكل ما أرادوا معرفته . ومنذ ذلك الوقت بدأ يترقى في سلم المناصب العسكرية بشكل مذهل . وأنا ترقيت كذلك . ولا تحسبن أنه جندي رديء . إنه جندي خارق . لكن كل شخص كان سيتكلم ، يمكنك أن تكون بطلاً عندما يهم أحد بذبحك لا عندما يهم بذبح زميلك . أفضينا لهم بكل شيء . أسماء ومواقع وأمور أخرى . وعشية إطلاق سراحنا جلبوا لنا فرقة كاملة من البشر المتوحشين ، وقام أفرادها باغتصابنا . تعرف لا شك ان الحرب ليست ذلك الشيء المسلي .
ـ استمر ، قلت .
ـ لم أعمل من الحبة قبة على الأقل . أما حضرته فقد أدلى بمقابلات لجميع وسائل الاعلام مضمونها تمجيد بطولاته الخارقة .
ـ جميل ، قلت . والآن حدثنا عن المرة الثانية .
ـ المرة الثانية كانت بالعكس من الأولى . ألقينا القبض على خلية مخربين تسللت عبر الحدود لغرض القيام بعملية تخريب . وكان كلانا ضابطاً كبيراً . بعد أن قتلنا الأول تكلم الأربعة الباقون . وبعد أن انتهوا من الكلام قتلناهم جميعاً . لن تجد في قلبي رحمة على هؤلاء الأنذال الذين أتوا لقتل الأطفال . بيد أن الذي فعلناه كان خرقاً واضحاً لأوامر قيادة الأركان ، عقوبته محاكمة عسكرية تسفر ، في أفضل الحالات ، عن توبيخ وتخفيض الرتبة العسكرية بشكل موقت ، فضلاً عن كونه وصمة عار .
ـ أعطني إسم الجريح الذي ذبحه السوريون .
أعطاني الأسم . تناولت جهاز الاتصال .
ـ هنا عين حارود الحرة ، حوّل .
ـ هنا قائد منطقة الشمال ، حوّل .
ـ أيها القائد ، سأتلو على مسامعك إسم شخص معين . وستفهم ما هو المقصود .
ـ لا كلام بيننا . أنت ميت .
ـ إنك مخطىء أيها القائد . إسمع جيداً : ماذا يقول لك إسم يتسحاق نعيم؟ .
ـ ماذا تقترح؟
ـ أوقف القصف . واسحب كل القوات من هنا . وأعطني سيارة مصفحة مع سائق ، وتعال إلينا بشحمك ولحمك لتسافر وإيانا في المصفحة إلى مجدّو .
ـ وإذا لم أفعل كل هذا؟ .
ـ أبدأ بالشدو عبر جهاز الاتصال . ولا بدّ أن يسمعني أحدهم أشدو . ولديّ أنشوده أخرى قصيرة لكنها مثيرة . وإنك تعرف جيداً انهم في غرفة العمليات يسمعون كل محطات البث .
ـ أمهلني فترة خمس دقائق لأفكر .
ـ لديك عشر ثوان للتفكير . واحد . إثنان . ثلاثة . أربعة . خمسة . ستة .
ـ كفى . إني موافق . لكن اسمعني جيداً . أولادك ما زالوا على قيد الحياة .
ـ أعرف .

ـ كيف عرفت أيها الحثالة؟

ـ لأنني مثلك أيها القائد، مثلك تماماً.

ـ إذن اسمع يا عين حارود، سيبقى الأولاد هنا وما يحدث لي سيحدث لهم.

ـ أيها القائد، أحضر معك بعض الأغطية والطعام وزجاجة ويسكي.

ـ ولماذا الويسكي؟.

ـ أريد أن أشرب نخبك.

ـ حسناً. ما رأيك بزجاجة «تشيفاس».

ـ فليكن «تشيفاس». ختام. حوّل.

توقف القصف. فقط الذي يعرف صخب الحرب يستطيع ان يعرف معنى السكون الذي يتبع هذا الصخب.

عرفت أنه سيأتي. هجمت عليّ ليثودة بقبضتين مشدودتين وبدأت بلكمي في وجهي.

ـ قاتل، صرخت. كلكم قتلة وأنت قاتل مثل الجميع.

ـ لم أحاول الدفاع عن نفسي. وظلت تلكمني في وجهي حتى خارت قواها وسقطت على الأرض باكية. تناولت جهاز الاتصال.

ـ أعطنيَ إشارة، قلت عبر الجهاز، وأريدك أن تنتظرني عند الاشارة مع المصفحة والسائق وبقية الأشياء.

ـ قل لي إشارتك.

ـ لا حاجة، فلديّ مرشد للطريق برتبة بريغادير. أعطني الاشارة.

اعطاني. وأضاف الملاحظة التالية:

إني قائد منطقة الشمال. وسآتي مع سلاحي. سأبقى بالسلاح. وإذا كان ذلك لا يروق لك فلا تأتِ. السائق لن يكون مسلحاً. ختام.

طلبت من محمود أن يلبس رافي ثيابه. علينا أن نبدأ بالمشي. إلى أين؟.

ليس الى موقع الاشارة التي أعطاها القائد بالتأكيد. فالذي قرر أن يقتلنا لن يتنازل عن مبتغاه بسهولة. وموقع الاشارة بمثابة فخ للموت. علينا أن نصل الى موقع آخر وبسرعة. إلى أي موقع آخر؟. ثمة موقع آخر وحيد فقط.

ـ خذنا إلى عين حارود، قلت لرافي.

بدأنا بالمشي. عرف المنطقة مثلما يعرف كف يده. مشينا في الطرق المتعرجة فقط وتجنبنا المشي في المناطق المفتوحة.

ـ كم من الوقت نحتاج للسير من هنا حتى موقع الاشارة؟ سألت رافي.

ـ ليس كثيراً. أقل من ساعة.

عرفت الآن أن امامنا أقل من ساعة كي نفلت من الموت.

لا يوجد معي راديو. ونسيت أن أطلب بطاريات. وجهاز الاتصال لا يلتقط سوى موجة محددة. ليست لدي أدنى فكرة عما يجري في عين حارود مثلما انه لم تكن لدي أدنى فكرة فيما إذا كان ما سمعته عبر الراديو، عندما كان بحوزتي راديو، صحيحاً. ولدي أقل من ساعة حتى أفلت من الموت وينبغي أن أفكر، وفقط أنا أستطيع أن أفكر لأني لوحدي.

ـ من أنت يا ليثورة. من أنتِ يا ليثورة من عين حارود؟.

ـ لا يخبرونني، قالت. ربما لأن والديّ موجودان هناك. غادرت الكيبوتس في وقت سابق. لا تسأل أكثر لأن هذا يؤلمني جداً.

لكن يتعين عليّ أن أعرف. يتعين عليّ أن أعرف كل جبل وسلسلة وشجرة، كل بيت وسبيل، كل رجل وامرأة في الطريق الى عين حارود. لأن الذي لا يعرف الطريق، التي ليست قصيرة لكنها ليست طويلة كذلك، لن يصل.

هل سقطت عين حارود؟ في كل حصن سقط بقيت امرأة عجوز رفضت أن تموت وأحياناً بقيت كذلك فتاة أصرّت على أن تحيا.

لقد متعت نفسي معها للحظة. لحظة تحت قبة السماء ذات النجوم. قالت لي: هنا نهرب الى عين حارود. إذا كانت الحال على هذا المنوال فربما لم تسقط عين حارود. لكن لماذا هي ليست هناك، في عين حارود؟ لماذا هي هنا؟. إني أعرف أنه في كل

حصن ثمة من يجنح في ليلة ظلماء ويسقط في أيدي العدو. ويكون هذا نبيّا عالماً أو حكيّما فاهماً أو مجرد شخص أراد أن ينقذ نفسه من براثن الموت. فهل تسللت بهدوء في الظلام وافلتت من الحصار؟ وهل البريغادير رافي، حبيبها القديم، كان في انتظارها؟ أم هل كان الجنود يوافون البريغادير رافي، قائد القوة المحاصرة، باللاجئة من عين حارود؟.

هل ثارت شفقته على اللاجئة الحسناء فوهبها الحياة بعصاه السحرية؟. وهل، كعادة البشر، نشأت بينهما علاقة الحب؟ لكنها قالت إنها غير ملتزمة تجاهه. لا يا ليئورة. تؤمنين بأن عين حارود لم تسقط بعد. تؤمنين، على الاقل، بأنها لم تسقط حتى لحظة أسر رافي. هيّا نهرب إلى عين حارود ـ هكذا قالت لي.

نمشي بسرعة والرأس يكاد يتفجر من الافكار، في الوقت الذي نخرج فيه من جلودنا حتى نصل بأي ثمن الى ذلك المكان الذي لا حاجة للأمل فيه، فصاعداً.

لماذا داسوا على «عين هحوريش»؟. «العلم الأحمر يشمخ في الأعالي» ـ هكذا كانوا يغنون ذات مرة في «عين هحوريش». وربما تكون «عين هحوريش» قد ديست مِنْ الداخل. ربما تكون قد داست نفسها بنفسها. الويل لكل من حمل العلم مرة في الأعالي. هل عين حارود سحقت في هذه الاثناء من الداخل كذلك؟. والى اين أنا ذاهب إن لم يكن من أجل رفع العلم فوق عين حارود.

يمشي محمود مستغرقاً في أفكاره. ومن أنت يا محمود؟. هل نصل سوية إلى المكان الذي قد نفترق أو لا نفترق فيه، كل إلى جهة مجهولة؟ مرة وربما مرتين أنقذ حياتي. ولا أعرف الآن فيما إذا كنت أنقذه أو أنني الموت الذي بدا شبحه أمامه في أطراف البيارة في الشارون.

كم هي جميلة الدنيا، حالياً، حتى عندما تهرب منها.

عين حارود تعترض طريق محمود، طريقه إلى أين؟

حتى لدى الفرار من الموت تميز العين كلّ الأشياء. بين الفينة والأخرى نعبر مصطبة قديمة. الحجارة المحيطة بها مغطاة بنبات الأشنة[10]. والأشنة هي تعايش متعاضدين غير متشابهين. طحلبة وغاريقون تعيل إحداهما الأخرى. الأولى تعطي الثانية ما عندها وتأخذ منها ما تفتقد إليه. ترى ماذا يحدث لو قررتا التصارع فيما بينهما حتى الفناء مِن أجل السيطرة على الحجر الذي تعيشان عليه؟

الحجر فقط كان سيظل طاهراً. بماذا تفكر وأنت تركض؟.

قائد منطقة الشمال هو اشدهم قسوة، وبه ايضا مسٌ من الجنون أحسست به على الفور. لماذا أرسل ليئورة بالذات إلى المغارة؟ أليقول لرافي: طابت ساعاتك الأخيرة؟ وربما شعرت بنفسها لماذا أرسل بها فلم تقل ما لم تقله إنما قالت الذي قالته. اعجبت كيف ولماذا لم يفهم رافي المغزى في الحال. لعل آفاقه غير متطورة. وأعرف أن الحب قاتل.

كم هي حلوة الدنيا الآن. فلماذا أهرب منها طوال الوقت؟

لن أسمح بأن يحدث هذا أكثر، بأن يتكرر. سأذهب إلى عين حارود. وهناك، في عين حارود، سوف نبدأ كل شيء مرة أخرى من جديد، إنما بشكل مغاير. في عين حارود الجديدة سيربض النمر مع الجدي، وستولد الأرض من جديد، ويعود كل شيء يزهر عليها ثانيةً.

ـ يا عين حارود، قال محمود فجأة، إنه لا يقودنا في الطريق الصحيح.

ـ غير صحيح، قال رافي، إني ذاهب الى عين حارود.

ـ قد يكون ذلك، قال محمود، لكنك لن تصل.

ـ لماذا؟ سألتُ.

ـ لأن هذه الطريق أقصر من اللازم.

ـ ماذا تقترح؟ سأل رافي.

ـ أن نمشي في الاتجاه المعاكس. قال محمود.

كان محمود محقاً. فجأة فهمت. فإن كل ما قد يدور في خلدي وفي خلد رافي سيدور في خلد قائد منطقة الشمال، وسينتظرنا

بالضبط في المكان الذي نفر اليه. كلنا من القرية ذاتها.

محمود من قرية أخرى. وربما يكون الوحيد القادر على إيجاد الطريق الثالثة، التي ليست قصيرة ولكنها ليست طويلة كذلك، الطريق المشابهة للطريق بين قرطاجة ومجدّو عبر جبال الألب.

ينبغي المشي إلى الخلف وقطع الصلة مع العدو. والاختباء ثم البدء، مرة ثانية، بالتحرك إلى الأمام في دورة واسعة. من المفضل أن يكون ذلك الى الشرق. وليس عن طريق مجدّو. فمجدّو هي ارمجيدون، ميدان موتنا.

قادنا إلى الجنوب الشرقي. وهو أيضاً، مثل رافي، عرف كيف يختار منطقة ميتة. علينا أن نقطع عشرة كيلومترات على الأقل حتى نعرف أننا خرجنا من المدى المباشر لأولئك المطالبين بأرواحنا. لكن عندها ينبغي أن نجد مخبأ لا يُرى من الجو كذلك، وفي لحظة معينة سيفهمون، دون شك، اننا خدعناهم. وعندها سيطلقون في أثرنا كل القوة التي بحوزتهم وهذه المرة حتى النهاية.

مشينا لمدة تقارب خمس دقائق أو عشراً. وعندها قال رافي فجأة: محمود محق لكن لا وقت للمشي، ينبغي أن نركض.

فهمت عما يتحدث. فبعد خمسين دقيقة ستبدأ نرفزتهم. وبعد ساعة سيبدأون التفكير بكل البدائل ثم يبدأون بالتخطيط. وبعد ساعة ونصف ستكون جميع القوى المطلوبة في كل نقطة ممكنة. وبعد ساعتين نكون ميتين، إلا إذا أفلحنا في أن نقطع عشرين كيلومتراً خلال ساعتين. ويحبّذ أن نقطع خمسة وعشرين كيلومتراً.

أذكر كيف قطع حانوخ المسافة بين عين جدي وقليه ركضاً خلال ساعتين في العام ١٩٤٢، ليطلب النجدة بعد أن انفجرت قنبلة قرب موقد النار، ولم يرجع تسعة منّا من رحلة المشي الصحراوية تلك. حانوخ طويل الساقين يستنشق الآن، تحت، عبير كيبوتس بيت ألفا. واذكر الرحلات الشاقة في الجبال لمسافة أربعين وخمسين كيلومتراً خلال يوم واحد. إن كل هذا لا يكاد يذكر بالمقارنة مع اليابانيين الذين يمشون، في أوقات تمريناتهم، مسافة ثمانين كيلومتراً يومياً مع عتادهم الكامل. إذا لم نكن يابانيين الآن فلن نصل.

بدأنا نركض. رافي في المقدمة حتى يحدد وتيرة الركض. محمود لم يكن بحاجة لأن نقول له إلى أين يركض، فلقد استوعب جيداً.

رافي يركض بشكل رائع، جعلني أفكر بجري أخيمعص بن صادوق[11]. لكن محمود كذلك يركض وكأن هذا هو ما تعود أن يفعله.

ركضت ليئورة خلفهما، مثل غزالة سارحة. وكنت أنا في المؤخرة. طارت بلوزتها في الهواء، فأسرعت بالركض، ثقيل التنفس، أكبر سنّاً بخمسة وثلاثين عاماً منذ رحلتي الأخيرة، برئتين داكنتين وعضلات لم تعد قوية. وأمامي تركض ليئورة، ومع كل قفزة يتكشف شيء من مفاتنها. وفجأة اصبحت شاباً تحت بنطالي، وفجأة تشهيتها جداً حتى أنني لم أرغب بتركها أو بفقدانها. وهكذا واصلت الركض.

وتيرة رافي كانت صحيحة. من حين الى آخر يلتفت الى الخلف، كي يتأكد من وجودي هناك. خجلت قليلاً. ولكن ماذا يهم. وبدأت آمل في ان ننجح بذلك. يا إلهي، استمع الى رجائي وأرجوك أن تجعلني هذه المرة اتجاوز ذلك الجبل.

خلال الركض نظرت في الساعة فتبين لي أنه قد مرّت ساعة. وهذا يعني أننا قطعنا إثني عشر كيلومتراً. رغبت أن يتوقف رافي لاستراحة قصيرة لأن رئتي أجهدتا بوصفي مدخّناً، لكن رافي لم يحلم حتى بالتوقف. الآن تبدأ نرفزتهم وبعد قليل يبدأون بالتخطيط ثم تتحرك القوات، بسرعة البرق، من جميع الانحاء إلى كل الأمكنة وتسبقنا إلى كل مفترق وممر، إلى كل مدخل ووادٍ.

أركض. أركض بسرعة. أركض بسرعة أكبر.

يفتر ثغري عن ابتسامة وداع أخيرة. لقد بقيت في البيت لأعمل وذهبت زوجتي إلى حفلة فطائر عند الاصدقاء. مجرد ابتسامة على الباب، مجرد وداع.

نحن الآن في منحدرات التلال النازلة إلى عيمق حيفر. ومن بعيد استطعنا أن نرى منطقة أكثر استواء وفيها احراش وبيارات ومنطقة أعشاب مائية ومستنقعات. راح محمود يركض بسرعة أكبر وتقدم على رافي. عرفت لماذا.

ثمة جحر للخنازير.

الخنزير يظل خنزيراً إلى الأبد. وأعرف أنني قبل أن أميل للمبيت في جحر الخنازير كنت أخاً وصديقاً لهم. . وعندها سمعناهم.

كان ذلك صوت قائد منطقة الشمال الذي انطلق عبر مكبر الصوت:

ـ لا تتحركوا. إنكم مطوقون. وجميعكم قاب قوسين أو أدنى من مرمى نيراننا.

استلقينا جميعاً. لكن ذلك لم يساعدنا.

ـ انهضوا جميعكم بصورة حسنة وارفعوا أيديكم عالياً في الهواء.

انهض، قال رافي، لا يمكن عمل شيء. لقد أكلناها.

نهضنا.

واصلوا المشي في الاتجاه لكن دون سلاح. إننا نراكم جيداً. ومَنْ لا يرمي السلاح سيطلق عليه الرصاص فوراً.

مشينا دون سلاح. وما لبثنا أن شاهدناهم. كانوا في منعرج أرضي غير كبير وقفت فيه طائرتان عموديتان وسيارة مصفحة. وقرب المصفحة وقف قائد منطقة الشمال وبيده رشاش. عرفته مثلما عرفت أن المظليين، الذين كانوا في الطائرتين، اتخذوا مواقعهم وقد أصبحنا في مرمى نيرانهم.

ـ اقتربوا، قال القائد، نريد ان نراكم.

اقتربنا.

ـ أهلاً وسهلاً بكم في سمرقند، قال القائد وابتسم.

كان القائد رجلاً ضخمًا، شبه عملاق، ذا وجه لا يوحي بالقسوة بشكل خاص، لكنه لا يوحي باللطف كذلك. ابتسم لي قائلا:

ـ هل تعرف الحكاية عن اللقاء في سمرقند(١٢)؟.

ـ نعم، قلت له، إني أعرف حكايات عديدة.

ـ وأن لا أمل للوشاة. هل تعرف ذلك أيضاً؟.

ـ مبارك هو الحاكم بالعدل والقسطاس، قلت.

ـ آمين، أجاب القائد، آمين سلاهْ(١٣). إنني على الرغم من كوني شخصاً مشغولاً وعندي دولة فوق رأسي، فلديّ الوقت للاهتمام بنفسي وبحساباتي الصغيرة مع شتى القاذورات. تأمل هذا الخرقة، مثلاً. هل تصدق أنه سيصبح رجلاً ذات مرّة؟. لو لم أحْكِ لهم، آنذاك، كل شيء لكان مكنهم من ذبحنا جميعاً دون ان يتكلم.

لم ينظر حتىٰ الآن، ولو مرة واحدة، الى رافي. ك ن لديه وقت كافٍ فهو لا يتعجل الوصول إلى أي مكان.

هل تُعرف انك مجنون، قال رافي، وأنك ستقدم إلى محكمة عسكرية؟. سأذهب الآن لأتحدث مع رئيس الأركان.

ـ إنه نائم الآن، قال القائد. لا يمكن ايقاظه. وإنك لا تسيطر بعد على أية مقاليد. مرر يديك على وجهك لتشم «الخرا» الذي علق بك. وبالمناسبة توقعت أنكم ستحاولون الهرب حسب تفكير هذا «العربوش». فانهم ما زالوا أفضل من يهربون. هذا هو «العربوش». لقد فهمت.

ـ سيادته ذكي جداً، قلت.

ـ على فكرة، أنت فاهم طبعاً أنكم معتقلون.

ـ على فكرة، أين الويسكي؟.

ـ رافي أحضر الويسكي، قال القائد. إنه رافي السائق. بلى، رافي السائق. خرج من المصفحة وبيده زجاجة. أعطاها للقائد وعاد إلى المقود. نزع القائد السدادة ومدّ الزجاجة نحوي.

ـ نخبك، قال، نخب حياتك القصيرة جداً.

ـ كم هي قصيرة، أيها القائد، كم هي قصيرة؟

ـ قصيرة بقدر المسافة من هنا حتى عين حارود، قال القائد. سأقول لك شيئاً مضحكاً: سآخذكم جميعاً إلى عين حارود.
ـ نخبك أيها القائد، قلت وتجرعت جرعة كبيرة. هل لديك أولاد أيها القائد؟
ـ لدي والحمدالله ثلاثة أولاد. كلهم رائعون.
ـ نخب أولادك أيها القائد.
ـ نخب أولادك يا عين حارود الحرة. على فكرة، لقد نسيت أن تقول نخب عين حارود.
ـ معك حق، قلت. إذن نخب عين حارود الحرّة.
ـ شربت. وبعد مرور دهر ناقص بضع ثوان تخليت عن الزجاجة.
ـ إشرب، قلت لمحمود.
ـ إنني مسلم.
ـ إذن إشرب مثل واحد لا يشرب.
شرب محمود مثل واحد لا يشرب.
تناول القائد جهاز الاتصال وتكلم عبره. ومن وراء المنعرج أطلت فرقة من المظليين.
ـ شدوا وثاقهم جميعاً، صاح القائد الجنرال. فشدوا وثاقنا جميعاً، الأيدي خلف الظهور، وقيدوا الأرجل كذلك.
ـ هل نعصب عيونهم؟ سأل ضابطهم.
ـ لا حاجة فبلادنا جميلة دعوهم يروها.
ادخلونا الى المصفحة. جلس الجنرال الى جانب السائق، وجلسنا في الخلف يرافقنا أربعة مظليين مسلحين. وها نحن نسير، تبّاً، إلى الأمام.
ـ على فكرة أيها البريغادير السابق، قال الجنرال دون ان يدير رأسه، تريد أن تعرف طبعاً لماذا لم تتمكن من محادثة رئيس الأركان أو من محادثة رئيس الحكومة. سأقول لك، فالآن مسموح أن أكشف لك الحقيقة: رئيس الأركان هو أنا. كان يجب أن يقوم شخص ما لينقذ الدولة من جميع هؤلاء الحمقى. هل توافقني ذلك؟.
علا الزبد على شفتي رافي وسقط رأسه إلى الخلف.
لا حاجة لميزات خاصة حتى تصاب بصدمة. لقد رأيت فيما مضى رجالاً قساة وشجعاناً وذوي أعصاب باردة يصابون بصدمة المعركة. واعتقد أنني كنت سأكون في حالة رافي نفسها لو لم أعرف طوال الوقت، منذ أن أتى إلّي أولئك الاشخاص ليقتلوني، أنه لا أمل لي بالنجاة..
ـ على فكرة، أين رئيس الأركان؟ سألت.
ـ آه، إنه مع الجميع؛ مع رئيس حكومته وجميع الوزراء. فخلال ثلاثة أسابيع كادوا أن يفسدوا كل شيء. إنهم الآن يستنشقون عبير عين حارود من أسفل.
بدأت ليئورة تنتحب.
ـ لا تبكي يا حسنائي، هدأ الجنرال من روعها. فعندنا لا يحكمون بالاعدام على تهمة الزنى. وعلى فكرة هل يستطيع أي منكم أن يوصي برئيس حكومة جيّد؛ شخص متميز بمقدوره أن يقود هذا الشعب المسكين تحت إمرتي، بالطبع؟
ـ محمود، اقترحت.
ـ لا أعتقد، أجاب الجنرال بجدّية. إنه غير مناسب. وعدا ذلك فاننا الآن ننكح أمهات هؤلاء «العربوشيم» بقوة شديدة. ولا يبدو لي أنه يمكن تنصيب رئيس حكومة ننكح أمه الآن.
ـ أربأ بنفسي أن أنكح أمك، قال محمود.
استشاط الجنرال غضباً، فصاح بأحد المظليين:
أضرب هذا «العربوش» على رأسه بكعب الرشاش. ولا بأس إذا شُجَّ الرأس أو جرى شيء من هذا القبيل. ذكرني بما كنّا نتحدث.

ضرب الضابط الذي وقف الى جانبي محمود على رأسه بكعب الرشاش. لم يُغْمَ على محمود. سقط ووجهه مغطى بالدم على أرضية المصفحة متأوهاً.

ـ بخصوص قضية زعيم هذا الشعب المسكين، قلت، لو كنت في مكانك لشعرت بالمهانة من «عربوش» يربأ بنفسه أن ينكح أمك.

ـ ماذا كنت ستفعل له؟.

ـ كنت آمره بأن ينكح امي.

ـ أنت محق، قال الجنرال. إذن فليتقدم أحدكم من الخلف ويضرب هذا «اليهودون»(١٤) على رأسه.

ضربوني أيضاً. لم يغم عليّ كذلك. سقطت مغطى بالدم وأنا أفكر أن الجنرال يهوى استعمال كلمتي «على فكرة».

ـ على فكرة، سألت، إلى أين ستأخذنا بعد بضع دقائق؟.

ـ فكوا يديه، قال الجنرال، حتى يتمكن من الوقوف منتصب القامة ويرى إلى أين هو ذاهب. على فكرة، سؤالك سخيف. إننا ذاهبون إلى عين حارود طبعاً.

فكوا يديّ وانهضوني. أخرجت منديلاً من جيبي ومسحت به الدم عن جبيني وعيني. الآن يمكنني أن أرى جيداً.

هيه، يا أرض اسرائيل الجميلة، يا صهيون الطاهرة الحلوة. نسيت للحظة كل شيء، عين حارود وكل الناس الذين رأيتهم يموتون، وكل ذلك الشيء المرعب الذي كان حياتي والذي يجذف الآن، في عباب زرقة سماوية ساحرة، نحو شاطئه الأخير.

(وقفت متكئاً على جناح المصفحة. كروم الزيتون والسلاسل الحجرية وأشجار الملّ وقبور الأولياء ،مذابح لبعل ومنابر لعشتار. جداول تمتلىء ماء في فصل الشتاء ودماً في فصل الصيف. حقول مجازر وقتل. ماعز اسود على قمة الجبل. كروم عنب متسلقة على المنازل. حمار ينهق. متمردون ميتون في الكهوف. مصلوبون على الطرق الرئيسية. أشجار سرو تلامس الكواكب ليلاً. وإله الحب، الأشد هولاً بين الآلهة، هنا مملكته عند أسفل جبل مجدّو، أرمجيدون.

ـ هذا هو الوقت للايمان بالله، دخل الجنرال إلى أفكاري دون أن يلتفت إلى الخلف، هذا هو الوقت الصحيح تماماً. تسألني لماذا؟ سأقول لك. لأنه سوف تشتاق، بكل بساطة، الى مجرد رصاصة في الرأس، كما في أيام الخير. لقد تأخرت. انظر أية بلاد جميلة تخسر.

سكتّ.

ـ أليست بك رغبة، يا سيد عين حارود الحرةّ، في أن تكون رئيس حكومة أو شيئاً من هذا القبيل؟

ـ ليس الآن، قلت. ربما بعدكم. عندما تختفون جميعاً.

ـ عرفت أنك منّا، قال لي. إنك تفكر مثلنا تماماً عما سيحدث عندما يختفي الآخرون جميعاً. إذن ما الفرق بيننا؟.

عرفت أنني لا أملك جواباً. وحتى لو ملكت فماذا يغيّر ذلك؟. حسبت مرة أنني أعرف. ولكن الآن ليس ما كان مرة.

ـ هل تعرف، قال لي الجنرال، أني أعرف كل شيء عنك؟ قرأت كل الاضبارة. لديك رصيد حافل. إنك كذلك قاتل محترف، عندما يستدعي الأمر. ولو كنت واثقاً من أنك تجيد السرقة لكنت نصبتك رئيساً للحكومة. الحقيقة انك تعجبني بهذا القدر أو ذاك.

لا يعجبني أنني أعجبه. لكن ماذا يمكنني أن أقول له بهذا الخصوص. هل أقول له أن عزائي الوحيد هو أنني لم أخرج لقتلهم إنما جاءوا هم اليّ ليقتلوني في بيتي؟. لا يعجبني ذلك أيضاً. لو لم يأتوا لقتلي ولو لم يأسروا أولادي لربما كنت انتحرت بسكين. ربما كان ينبغي لي أن أدعهم يقتلونني. فجأة، أمام قائد منطقة الشمال الذي اسرني وأصبحت الآن أعجبه، بدأت أشعر بتعب شديد.

ـ قل لي، قال الجنرال، لو كنت مكاني في سورية هل كنت تلتزم الصمت وتموت؟.

- لست ادري.
- لا تكذب. إنك تعرف. قل الحقيقة.
- لا أريد أن أقول الحقيقة.
- لا بأس. إني أسمح لك بالكذب. اكذب عليّ.
- كنت سأتكلم. كنت سأقول كل شيء. لكني بعد ذلك كنت أعود وأقول إني قلت كل شيء.
- ها أنت تعرف كيف تكذب أيضاً. كل الاحترام لك. من هنا حتى عين حارود ستكون رئيس الحكومة. وبعد ذلك نرى ما ينبغي عمله.
- لماذا قمت بتلك المناورة مع أولادي؟.
- لأفحص مدى جديتك.
سكتّ.
- لماذا لا تسأل فيما إذا قررنا أنك جدّي أم لا؟.
- انتهت أسئلتي فجأة، أيها القائد.
سكتنا.
بدأ رافي يستفيق. انتصب رأسه وعاد الدم إلى وجهه.
- أعصبوا عينيّ، قال، لا أريد أن أرى الذي أراه.
- سنعصبهما عندما يحين الوقت فلا تقلق، قال الجنرال. وحتى ذلك الحين أنظر حولك لترى كم هي الدنيا جميلة من دونك، أيضاً.

لم يجب رافي. لكن تعبيراً ما استقر في عينيه سبق أن رأيته مرة أو مرتين في عيني محمود.

فجأة خطرت ببالي فكرة رهيبة. تذكرت أنني طوال الطريق لم أشاهد أي عربي. انتابتني قشعريرة. قرية إثر قرية. كل شيء أخضر. والحمار ينهق والماعز تزدرد العشب الأخضر، والناس فقط غير موجودين. أين هم يا ترى؟

تذكرت القرى الخاوية التي كانت في انتظارنا عندما احتللنا «واهب في سوفة». حمار ودجاجة وصيصان مفزوعة، ومسنّة مشلولة ومسنّ أعمى.

تذكرت كل هذه الأمور وفكرت بها. وكل هذه المشاهد عادت لتنتصب امام عينيّ متجمدة داخل جليد الزمن. رأيت نفسي كذلك، كما كنت آنذاك، واقفاً مصغياً الى نباح الكلاب التي تركها أصحابها مستنشقاً رائحة الدخان المتروك، دخان الروث المتقد الصاعد من الطوابين التي ظلت ساخنة.

إذا كانت تلك لحظة ضعف فقد مرّت. عدت بعدها لأكون مهووساً. وهأنذا قابل، مرة أخرى، لاطلاق النار.

- إنك على ما يبدو غير فاهم أن الأيام الجميلة قد انتهت، اقتحم الجنرال أفكاري.
- معك حق، قلت، لكن أرجو أن تسمح لي بالبكاء بمفردي.

فكرت بزوجتي. فهي لم تكن لتفعل كل هذا. كانت تفضل أن تموت نقية. صحيح أنها تحب الحياة لكن ليس بأي ثمن. لو جاءوا ليقتلوها لكانت أصيبت بالحزن طبعاً، مثل حزن أي إنسان يعزّ الحياة، وللحياة معنى في نظره، بَيْدَ أنها لم تكن لتحرك ساكناً ضد السوء لأننا لا نملك حيال السوء أن نفعل شيئاً. وكل من يقرر أن يكافح السوء يصبح هو نفسه سيئاً.

لست موافقاً زوجتي. وكم من مرة تخاصمنا لهذا السبب؟ لكن يمكنني أن أفهمها. فلولا هوسي لكنت استسلمت منذ مدة طويلة. ولولا هوسي، وفق ما أعتقد الآن، لما كنت اخرج لاحتلال «واهب» آنذاك، في تلك الأيام الغابرة.

لم أكن لأطلق النار على الجنود البريطانيين في شوارع القدس في ضوء النهار وحلكة الليل. لم أكن لأزرع لغماً على شارع بيت لحم. لم أكن لأسير مشبوك الذراعين مع الموت في حقل أشواك في روميا في ليلة بنجوم لم أكن لأتنكر لأبي وأمي ولاخوتي واخواتي، ولم أكن لأضع صهيون أورشليم في رأس اهتماماتي، إذْ ما الذي تعني صهيون وماذا تعني أورشليم مقارنة مع الحياة؟ وأي شيء أكثر سمواً من الحياة وأي شيء أدنى من صهيون أورشليم إذا كان ذلك الموت او احتلال الجبل؟. وهأنذا قد احتللت

جبلاً ثم مرجاً، ثم احتللت جبلاً آخر، ومرجاً آخر، وبترت بسيفي ذات اليمين وذات اليسار، وورثت الكنعاني والحتّي واليبوسي والجرجشي، ولم أشفق على العمالقة وآدوم، ولا على ابناء كتورا كذلك. مثل البرق صعقتهم وغذذت السير مصعوقاً باكياً، لكن إلى الأمام دوماً، ولم أتوقف الا عندما سقطت «واهب» مسلوبة ومرت «السوفة»[15] من فوقها. لقد هدأت كأنها لم تكن، وبقيت أنا فقط، خاوياً أجوف مثل مسدس تشيخوف الذي انطلقت عبره رصاصة في ختام المشهد الأول.

في العام ١٩٤٧ درست في الجامعة على جبل المكبر. في السبوت كنت اسافر إلى تل أبيب، ويوم الأحد صباحاً كنت أعود الى القدس لمواصلة الدراسة.

عند مدخل القدس ثمة مستشفى للمجاذيب. عندما كنّا نمرّ من هناك تدوي صرخة طويلة ومرعبة؛ صرخة ذات مقطع واحد فقط لكن صداها كان يجلجل في كل الجبال المحيطة بالمنطقة.

ذات مرة سافرت سوية مع ليئورة، طالبة كلية علم النفس في الجامعة. قالت إن هذا المقطع اليتيم كان في الأيام الخوالي خطاباً طويلاً متكاملاً ومفصلاً. وبمرور الوقت تقلص الخطاب الى معناه الأكثر بساطة، فأصبح صرخة الصرخات. وذلك المجذوب المسكين المسجون هناك حتى آخر أيام حياته سيموت صامتاً، لأن الصرخة ستنتهي كذلك، لكن يبقى أنه كان لديه ما يقوله ذات مرة.

حتى يسوع المصلوب لو ظلّ وقتاً طويلاً معلقاً بالمسامير بين السماء والطارق لكان نسي كلماته السبع الأخيرة؛ كانت تتقلص إلى صرخة، وكانت الصرخة تتقلص الى همسة، وعندما يفقد القدرة على الهمس كان سيسلم روحه الى باريها. واعجباه، هل أقترب من شفير همسي؟.

ـ أُصرخ، صحت بمحمود، أُصرخ شيئاً يوقظني لأنني أخشى أن أكون سائراً إلى عدم يقظتي.

حسبت أنه يهمّ بالصراخ. ارتفع عن الأرض ووجهه لا يزال مغطى بالدم. انتفخ صدره وتضخمت شرايين عنقه، لكنه لم يصرخ. قد يكون لديه ما يقوله قبل أن يتحول كل شيء إلى صرخة أخيرة.

ـ أوقفوا السيارة قليلاً، قال، أريد أن اغني.

ـ توقف، قلت للجنرال، أريد أن أسمع محمود يغني.

ـ توقف، قال الجنرال، عين حارود الحرّة يريد أن يسمع «العربوش» يغني.

توقف السائق. نزل محمود من السيارة وخرّ راكعاً ملامساً الأرض بجبينه.

مرت لحظة صمت.

نهض محمود.

ـ يا أرض أبوي وأجدادي، بدأ يغني، وهدية مني لأولادي[16].

أغنية حزينة تنساب انسياباً. انتابتني قشعريرة.

يا أرض أبوي وأجدادي، غنى محمود. عرفت أنه عندما يغني عن أرضه، التي هي أرضي فانه يغني على أرضه التي ليست أرضي. ولقد وقف منتصباً مثل الأعمى وغنّى، وأنا شعرت بحزن شديد كما شعرت في ذلك اليوم الذي التفتُ فيه إلى الخلف لرؤية بيتي للمرة الأخيرة. وكان ذلك واحداً من تلك الأيام التي تخرج فيها إلى الحرب، التي قد لا تعود منها هذه المرة.

نظرت في الأرض. لم أكن البتة في أرض محمود. إنه لم يغنّ عن قبور آبائي؛ عن أرض ابنائه واجداده غنّى، لكني لم أكن فيها إطلاقاً. لم تكن لي البتة حصة في ارض محمود، ولم تكن لي ملكية ولا ميراث.

لم يغنّ عن تحدري أو مسكني، وليس عن مصلوبي وعن مقطوع الرأس. لم يبكِ انبيائي هنا. إرميا من عناثوث لم يقل: ويل لي يا أمي إذ ولدتِني وعاموس الذي كان بين الرعاة من تقوع لم يتنبأ بذنوب اسرائيل الثلاثة. وأبونا الأول لم ينقش على الحجر اشهر السنة، شهر مرحشفان وشهر تشري وغيرهما. آبائي لم يبنوا وينحتوا الدرجات في الجبال ولا هم جلسوا، بالطبع، كل في ظل كرمه، كل في ظل تينته ولا هم الذين جلبوا بواكير ثمار أراضيهم إلى الهيكل لله، رب السماء والأرض.

«واهب» لم تعد قائمة، و «سوفة» لم تكن. وفي عين جدي لم تكن شوليت، ولم يقل «الجامعة» باطل الأباطيل، الكل باطل. وآبائي لم يخرجوا إلى الكروم كي يروا الكرمة تورق والرمّان يزهر.

ملكي الأخير لم يصلب في أنطاكية. ولم تبتر يداه وقدماه ولم يقطع رأسه بحدّ السيف. عن «ارض أبوي واجدادي» غنّى لي محمود، لكن ليست لي حصة في بلاده، وفي أرضه ليست لي ملكية وميراث.

سحابة صافية كانت في أقصى السماء.

سرب من الزرازير، أو الأوز البّري، أو طير من طيور الموسم التي تكون هنا في هذه الساعة، وهذا الموسم، في طريقه من الجنوب إلى الشمال، من نهاية فصل الصيف إلى بداية فصل الربيع. هذه الطريق تبدو كأنها الطريق المعاكسة لكنها هي هي الطريق الصحيحة. وأنا، أولست زرزوراً أو أوزة برية أو بجعة؟ أولست عائداً إلى الربيع في عين حارود عبر الطريق المعاكسة التي هي الطريق الصحيحة، التي ليست قصيرة لكنها ليست طويلة كذلك؟

ـ برافو، قال الجنرال، كان بمقدورك أن تكون شاعراً كبيراً.

ـ كنت أطلق النار عليه فوراً، قال البريغادير رافي.

ـ وماذا يفيدك هذا؟

ـ لا شيء. بالناقص واحد.

لم أجب. صعد محمود الى المصفحة. واصلنا التحرك.

ـ ليس بمقدورك إطلاق النار بعد ولا حتى على «العربوش»، قال قائد منطقة الشمال. وعلى فكرة ليس فقط انك لا تطلق النار إنما أنت مرميّ بالرصاص. عما قليل سوف نصل ونقدمك إلى محاكمة ميدانية قصيرة. وستحكم بالاعدام جراء الخيانة والفرار من الخدمة العسكرية. ثم تقف أمام فصيل الرماة. إنك تعرف كل هذه الاجراءات.

فرمل رافي السائق فجأة وأشهر مسدساً في يده. واعتقد أن الجنرال عرف ذلك الأمر وطفق ينتظر وقوعه. ففي اللحظة التي فرمل فيها رافي عاجله الجنرال بضربة قوية على رأسه بواسطة كعب الرشاش.

ـ خذه، قال لضابط المظليين، وشدوا وثاقه بقوة أكثر من الباقين. عرفت أنه سيحاول. إنه مخلص. كل الاحترام له. إنه سيقف أمام فصيل الرماة سوياً مع قائده. الحبيبان والحلوان في حياتهما لن يفترقا في موتهما.

سحب المظليون رافي السائق وشدوا وثاقه جيداً، وبعد ذلك تركوه ملقى على الأرض. وجلس ضابط المظليين خلف المقود.

ـ ايها الغبيّ المسكين، قال البريغادير رافي، لقد عرفت.

ـ لماذا لم تقل له؟

ـ لم يكن لينفع. وهذا الزنديق أجلسه عن عمد خلف المقود.

واصلنا التحرك.

ـ قل لي الآن يا رافي قبل ان يطلقوا النار عليك، ماذا حصل في عين حارود؟

ـ لن يطلقوا النار عليّ.

ـ من الذي لن يطلق النار عليك؟

ـ هذا النشوان لَن يطلق النار عليّ. إنه رئيس أركان بقدر ما أنت رئيس حكومة. ولا تقل لي إنك تصدق وجود أمر من هذا القبيل. إنك تعرف أنه لا وجود لمثل هذا الأمر.

ـ رافي، هذا النشوان ليس حلمًا. هذا هو الواقع. تجاوز الصدمة. قل لي الآن ماذا حدث في عين حارود لأنه سيكون متأخراً بعد ذلك، لأنك ستموت هذا المساء.

ـ ليس هذا المساء، قال الجنرال، إنما غداً صباحاً. في الحقل مع طلوع الفجر. وآمل ان يكون يوماً جميلاً، فان شخصاً جميلاً مثله يستحق أن يموت في صباح ربيعي جميل.

ـ ايها القائد، قالت ليئورة، أنا كذلك أريد أن أموت غداً صباحاً إذا لم يكن ذلك صعباً عليك.

ـ غير وارد في الحسبان. لقد قلت لك عمن لا نطلق النار عليهم.

احمر وجه ليئورة، أجل، داخل المصفحة المسافرة بتثاقل على طريق ترابية شديدة الانحدار، ومغبّرة، احمرّ وجهها.

ـ حسب الاحمرار الذي اعتلى وجنتيك يا حسنائي يخيل لي أنك استوعبت عمّا أتحدث. وبايجاز فاني لست من اولئك الذين يحبونهن ميتات. أحبّ رحمهن مرتعشاً ورطباً حافلاً بالشبق والرقة. إنك فاهمة طبعاً عمّا اتحدث.

ـ عندنا لا يتحدثون مع المرأة بهذا الشكل، قال محمود.

ـ ما حاجتك إلى امرأة أيها «العربوش»؟ خذ لك عنزة. وإذا تفوهت بكلمة أخرى فستتلقى ضربة على رأسك. وعلى فكرة، ليتقدم أحدكم من الخلف ويضرب «العربوش» على رأسه بقوة.

ضربوه.

شعرت بضعف غريب. تقيأت. كان محمود على أرضية المصفحة مغطى بالقيء والدم. تقيأت ثانية، وبيد مرتجفة أخرجت سيجارة من جيبي وأشعلتها.

فكرت بفصل صيف سعيد، صيف دون دم. ثمة شيء من هذا القبيل: صيف دون دم. مرة كل بضع سنوات، مرة كل بضعة أجيال ثمة صيف دون دم.

ذهبنا إلى الكرم، كرم محمود. ليس محمودنا. إنه محمود آخر من زمن آخر.

واحد احضر غيتاراً والآخر احضر عوداً. استلقينا على ظهورنا تحت الكروم وفوقنا عناقيد العنب. أحضرنا زجاجة عرق، وأعددنا القهوة على الموقد. غنينا وعزفنا، ضحكنا وتحادثنا. وكانت البلاد، لبرهة قصيرة، ملكنا جميعاً. لبرهة قصيرة كانت قرية محمود موطني ولبرهة قصيرة كانت تل أبيب موطناً لمحمود.

بعد ذلك ذهب الصيف وكان الصيف الوحيد والأخير دون دم. . وماذا يهم؟

ـ لماذا لا تسألني أين العرب؟ سأل الجنرال.

ـ اين هم؟

ـ غير موجودين. بعثنا بهم جميعاً من هنا.

ـ إلى أين؟

ـ إلى مكة. إلى المكان الذي قدموا منه. الآن بمقدورهم أن يركبوا هناك على الجمال في الصحراء وأن يغنوا ما يشاءون.

ـ سكتُّ.

ـ لماذا لا تسألني ماذا سنفعل بالقرى؟

ـ ماذا ستفعلون بالقرى؟

ـ لدينا خطة. سنصعد عليها جميعها بالبلدوزر، وبعد شهر أو شهرين على الأكثر لن تكون أية علامة تشير إلى أنها كانت قائمة هنا.

ـ مثل «عين هحوريش»؟ سألت، أو ربما مثل عين حارود؟

ـ مثل الجميع، أجاب الجنرال، مثل الجميع. والآن سأنشد لك نشيداً قصيراً لابد أنك تعرفه:

هبّوا نمحُ كلَّ ما مرّ

هبّوا حطموا القيود

وابنوا الكون جديداً حرّاً

وكونوا أنتم الوجود

ـ كان بمقدورك أن تكون مطرباً كبيراً، قلت.

ـ على فكرة، قال الجنرال، انتبهت طبعاً إلى أنه على الرغم من أننا لا نرى أيّ عربي إلا أننا نرى هنا وهناك حماراً أو قطيع ماعز. تسألني لماذا؟ هاك الجواب: واجهتنا مع الحمير مشكلة أخلاقية. فمن ناحية ما هو ذنب الحمار إذا كان صاحبه عربياً. ومن ناحية اخرى فان الحمير والماعز هي من ذرّية الحمير والماعز العائدة لآبائنا الذين عاشوا هنا. لذا فإن لها حقوقاً في هذه البلاد. هل توافقني؟

لم يسخر احد. ولم يتكلم أحد. ولم يزقزق أي عصفور. ولم ينهق أي حمار.

حاول محمود أن ينهض. ساعده أحد المظليين. يداي كانتا طليقتين.

ـ اعطني خرقة أو أي شيء آخر، قلت للمظلّي.

فتح حقيبة وأخرج منها خرقة صفراء للتنظيف.

مسحت الدم والقيء عن وجه محمود وعن رقبته. كدت اتقيأ مرة أخرى، ولكن يبدو أنه لم يكن في أحشائي ما أتقيأه.

لا أعرف لماذا قمت بذلك أيضاً: تناولت الخرقة ومسحت الدم عن وجه رافي السائق. فإنّ احداً لم يكلف نفسه حتى عناء النظر إليه، حتى ولا قائده المباشر الذي سيرمى بالنار سوياً معه في الغداة. قلت في سرّي: هأنذا اليوم أنظف وأهندم الذاهبين ا لى حتفهم، لانه، يحظر ان يكون دم سابق على وجه كل من يهمون بسفك دمه نهائياً.

بدأ جهاز الاتصال الذي بحوزة الجنرال يحدث جلبة.

ـ توقف، قال للسائق. فتوقف السائق.

ـ اخرجوا جميعاً. خذوا هؤلاء الخِراء الى الشجرة القريبة ومددوهم هناك. سأبقى بمفردي.

اخذونا ومددونا عند أقدام الشجرة. قدّم لي ضابط المظليين سيجارة وأخرى لرافي. من هنا لم نستطع أن نسمع مع من وعمّ يتكلم الجنرال.

اخرجت من جيبي سيجارة ووضعتها في فم محمود واشعلتها. لم يقل شيئاً، ونظرته كانت غامضة، لا على نحو كبير، بل أشبه بنظرة غامضة لانسان مستغرق في التفكير تفكيراً مرعباً.

ـ هل لديك اية جريدة بالمصادفة؟ سألت ضابط المظليين.

ـ لأي غرض تريد جريدة، أجابني. واعجبي! ألا تعلم انه لا توجد جرائد بعد؟

ـ لماذا؟

ـ لأنها لا توجد. لا أعرف. ومن يحتاجها؟

ـ كي نعرف ماذا يحدث في اليابان.

ـ ليهتمّ اليابانيون بما يحدث في اليابان.

لم املك جواباً. ولذا لم أردّ عليه.

ـ إسمع، قال رافي لضابط المظليين، إنك لا تبدو غبيّاً.

ـ هكذا يقولون. . وماذا يهم؟

ـ إذا كانوا يقولون هكذا، فصدقهم.

ـ لو صدقتك أنتَ فسأكون غبيّاً بالفعل، قال ضابط المظليين.

ـ احياناً من المفضل ان تكون غبيّاً، قلت للضابط. والآن فك وثاقنا جميعاً بسرعة.

ـ لست متأكدا أن هذا هو العمل الصحيح.

ـ هل أنت من المخلصين؟

نعم، اجاب الضابط، إنما فقط للوطن.

ـ ثمة وطن واحد فقط، قال رافي.

ـ بالضبط، قال الضابط، بالضبط هكذا.

ـ قل لي، هل هو حقاً رئيس الاركان؟

ـ هذا صحيح حالياً.

ـ وماذا يقول الوطن؟

ـ إنه لا يتحدث معي مباشرة، إنما فقط عبر هرم القيادة.

ـ وماذا يقول لك ضميرك؟

ـ لا جواب، قال الضابط.

لكن في طرف فمه كانت رجفة معروفة من تلك التي تلازم ذوي النفوس المنشطرة، والمشاعر المختلطة، والمتحيرين المرتبكين. ابتسمت له بتفهم.

سمعت صفارة من المصفحة، أشار الجنرال بيده. انتهت الاستراحة. صعدنا وبدأنا بالسفر. هبطنا من الطريق الترابي وسرنا على الشارع.

ـ رافي، قال الجنرال، ربما يثير فضولك ان تعرف ماذا سمعت.

ـ ربما أخلّ شخص ما بالاوامر وأطلق النار على حمار، قال رافي.

ـ لم تحزر، قال الجنرال. إذن سأكشف لك. حاولت ألويتك ان تعلن العصيان لكنها لم تفلح. وبعد قليل ستلتقي بثلاثة من قادة ألويتك في المعتقل. واضح أنهم كذلك سيقفون أمام فصيل الرماة. على فكرة، هل تعرف كيف بلغهم أنك معتقل؟

ـ كان ينبغي لأحدهم أن يرميك بالنار، قلت.

ـ ربما، لكن أيّهم؟

ـ ربما أنا، قلت.

فكر الجنرال قليلا وقال: أجل، ربما انت. ولكن عندها سيموت الأولاد. هل تعرف؟

ـ نعم أعرف، قلتُ.

رأيت الآن مركز شرطة مجدّو، أرمجيدون ـ المحطة الاخيرة في الطريق إلى عين حارود.

نظرت في الساعة. كانت قد قاربت الخامسة بعد الظهر. انفتحت البوابات. ودخلت المصفحة وتوقفت في الساحة المربعة. أقفلت البوابات. جناح المصفحة انفتح ونزلنا منها فرداً فرداً. فصيل من رجال الشرطة العسكرية وقف مستعداً. همس الجنرال شيئاً ما في أذن قائد الفصيل. شرطيان عسكريان أمسكا بكل واحد منا، وساقونا. لوّح لي الجنرال بيده وكان عدم التركيز بادياً عليه. نجحت في أن أرى أنه يبدوقلقاً. فليكن كذلك.

إني معتاد على السجون. وعندما أدخلوني إلى زنزانة ذات كوة من القضبان تطل على الفناء الداخلي، واقفلوا الباب الفولاذي خلفي، لم أشعر بالانقباض ولا بالوحدة أو الغربة. اخترت لي ركناً واقتعدته. فليأتوا إليّ متى يشاءون.

هذه هي الحصون التي بناها البريطانيون في العام ١٩٣٦. باطون من الصنف الممتاز وأسوار سميكة جدّاً. بعد خروج البريطانيين تحولت جميعها إلى محطات شرطة وسجون. وحسبما أذكر، فقد جلست في خمسة منها خلال مراحل مختلفة من حياتي. الزنزانة تبدو لي كأنها معروفة. كذا وكذا خطوات من جدار إلى جدار خلال ساعات طويلة. رياضة موضعية لمدة ربع ساعة صباحاً، وربع ساعة مساء. والدلو الخاص، ألا وهو الجردل، قابع في الزاوية لقضاء الحاجة. إنه دوماً على مرأى الحارس الذي يتلصص من كوة الباب الفولاذي.

فرقوا بيننا طبعاً. بعد اثنتي عشرة ساعة سيُرمى رافي بالرصاص. ماذا يعدون لي ولليئورة ولمحمود؟ المسألة مسألة وقت وغرفة انتظار كما يقول غازي، الشخص الذي وعدني ذات مرّة بأن تشرق الشمس من الغرب.

كان يقصد، بالطبع، شمس الغد التي ستشرق على عالم الغد. لن تشرق الشمس لرافي غداً، حتى ليس من الشرق.

لم أعرف كم من الوقت مضى عليّ وأنا جالس هكذا، على أرضية الباطون مثل ساعة الحائط. ربما مرّت ساعات. واخيراً سمحت لنفسي، على ما يبدو، بأن أنام.

استيقظت مبلولاً بعرق بارد وجسمي يرتجف. لم أعرف ماذا أيقظني. لكني سرعان ما عرفت. رائحة الموت كانت تملأ الجو.

انها تلك الرائحة التي تحس بها، برهبة وعجز عن الخلاص، كل الحيوانات المقودة إلى المسلخ.

وهذا ما يوقظ السجناء فجر تنفيذ أحكام الاعدام في باحة السجن. لا أحد ملزم بأن يحيطهم علمًا بذلك. أنا عرفت كذلك.

الوقت ما زال ظلاماً بيد أن شريطاً باهتاً وصافياً لاح في الشرق. و «ظبية الفجر»، إيوس (١٧) وردية الأصابع، تتخايل قرب القمر الغارب المتقع.

في الساحة ثمة ثلاثة أعواد. البريغادير رافي كان مربوطاً إلى العمود الأوسط وعيناه معصوبتان بمنديل أسود. وإلى يمينه رافي السائق وإلى يساره محمود وكلاهما بعينين معصوبتين. ومقابلهم وقف فصيل الرماة.

لم أتمكن من سؤال نفسي عن سبب ضمّ محمود إليهما. انطلقت صلية رصاصات قصيرة. وسقط الثلاثة رويداً رويداً. أيديهم المربوطة خلف الأعواد لجمت سقوطهم.

عرفت ان ليئورة رأت كذلك، في هذه اللحظة، ما رأيته.

طوفت بنظري بحثاً عن الجنرال. فلم أجده.

عدت وألقيت بنفسي على الارض. حاولت البكاء فلم استطع. بقعة دم كبيرة بدأت تنتشر في دماغي. غططت في سبات عميق.

في السابعة صباحاً ايقظوني بصرخة: وجبة فطور. دخل عليّ شرطيان عسكريان، واحد يحمل صينية الطعام والآخر يحميه بالرشاش. وضع الصينية وخرجا بعد أن أغلقا الباب.

أكلت وقضيت حاجتي. اعتزمت التفكير بشيء فلم أفلح. اعتزمت أن أفكر بسبب إعدام محمود فلم أفلح. حاولت التفكير بما سيحصل لي ولليئورة لكن الأفكار تبخرت.

ذرعت الزنزانة جيئة وذهاباً. من جدار إلى جدار مشيت عدة ساعات. في الظهر عاد الشرطيان العسكريان وجلبا لي طعاماً. كان الطعام جيدا ولم تكن لي أية مطاعن. نمت قليلا. لم يوقظني احد. استيقظت قبيل المساء، وبدأت أمشي في الزنزانة من جدار إلى جدار. لم يأتِ احد لزيارتي. ولم يسألني احد أي سؤال. في المساء انفتح الباب مرة أخرى وأحضروا لي وجبة عشاء. كان الطعام جيداً ولم تكن لي أية مطاعن.

جلست في الزاوية مثل ساعة الحائط. لم تظهر أية صورة أمام ناظري ولم أتذكر شيئا البتة.

لكنني فكرت.

ما كان ينبغي أن يموت محمود.

ثمة أمر إضافي كان ينبغي قوله بيننا. ربما كان يتعين عليّ أن أنزل معه من المصفحة وأن أقف في الحقل لأغني اغنيتي. ربما كان ينبغي أن نفحص فيما إذا كانت تلك هي الاغنية نفسها، عملياً، وإذا لم يكن بالامكان بتاتاً أن نغنيها معاً.

ما كان ينبغي أن يموت محمود. لقد مات في حرب يصعب القول إنها حربه. وليس من شيء أكثر قسوة وعبثية من قتل إنسان في حرب لا تمت إليه بصلة. يكفينا جميع هؤلاء الذين يقتلون في حروب يعتقدون أنها تمت اليهم بصلة. لم تكن لمحمود حقوق مواطنية ولذا كان يحظر قتله في حرب أهلية.

وقصة حياة محمود ما كان يجب ان تنتهي بهذا الشكل. يتملكني شعور مرير بالذنب وعدم الانصاف. لقد كان لمحمود، وليس فقط لي، مكان يذهب إليه. وهو كاد يوصلني إلى عين حارود في حين أني لم أوصله حيث أراد.

لم ألحق أن أسأله أين أراد الوصول؟ لكننا عندما خرجنا في طريقنا كنت قاصداً عين حارود وكان قاصداً مكاناً آخر لم يقل لي عنه. وعدا ما كان يجب قوله في تلك اللحظات لم يقل أحدٌ منا لرفيقه شيئاً، والآن كذلك لا نستطيع ان نضيف اقوالاً اخرى.

فكرت بأنه عندما أصل عين حارود سنلتقي في مكان ما وزمان ما، ونلتقي بشكل مغاير. وذهب بي تفكيري أبعد من ذلك إلى حدّ البدء بكل شيء من جديد في عين حارود، البدء بكل شيء بشكل مغاير. وذهب إلى حد التفكير بأن عين حارود هي التي ستبقى وتتبخر البقية عن وجه البسيطة، لأنه مستحيل أن يكون خلاف ذلك. مستحيل، ببساطة متناهية. والآن، ومحمود قد غاب عني، لمن سأنقل بشرى عين حارود؟ لمن سأقول: تعال إليّ في عين حارود من أي مكان، تعالوا إليّ جميعاً في عين حارود من أيّ مكان.

لا غفران ولا نسيان لموت محمود الذي كان دون جدوى، ودون هدف. ولو كان آخر عمل أقوم به هو الأخذ بثأره فسأفعل. لا لأني القدر، ولا لأني السيف. ولا بسبب أعراف الاحترام، ولا بسبب الحرب، ولا بسبب الصداقة والزمالة، ولا

بسبب الحب. لم نكن زميلين او صديقين فحسب، بل كنا شقيقين، إنما كنا شقيقين لأمر لم نُعطَ الفرصة لتفهمه. فكيف نعرفه الآن؟ إذا قدر لي أن أثأر لمقتل محمود فإنني سأفعل ذلك لسبب واحد، إذْ دون ذلك لن أصل عين حارود. . . ولهذا فانني الآن سيف.

شعرت أني بدأت أغفو فتمددت على الأرض.

آن أوان الجنون.

إنني في كهف في الجليل تحيط بي جيف آدمية. أنـا فقط بقيت على قيد الحياة من سائـر اصـدقائي. هاقد هربنا من الرومانيين، والآن ما من مكان نهرب إليه.

يابن متتياهو[١٨]. يا يوسف بن متتياهو أخرج من المغارة. أخرج بيدين مرفوعتين. . هل تسمعني يا بن متتياهو؟ أخرج بيدين مرفوعتين.

اخرج من المغارة، بيدين مرفوعتين

الجنرال واقف فوقي. إنه اضخم مما كان عليه سابقاً. إني أشبه بالجندب عند قدميه. على رأسه اكليل من الغار. يراقبني من عل بنظرة تمتزج فيها الشفقة بالاحتقار، والحسد بالكراهية والتقزز.

ـ سر، يقول، سر ولا تنظر خلفك. وفقط إذا سرت إلى أمام ولم تلتفت إلى الخلف تصل عين حارود.

لكني أستيقظ وأعرف أن الأمر ليس كذلك لأننا ما زلنا مسافرين في الطريق، وها هي منطقة مجدو والمظليون خلفي يستعدون للتوقف، ورأس محمود يهتز كأنه ثمل، والفتاة تندب، لا أراها لكنني أسمعها، ومؤخرة رافي السائق متصلبة وجامدة. وبالتفاتة عفوية اميّز سرباً من الزرازير، او الأوز البّري، او طيراً من طيور الموسم التي تكون هنا دوماً في هذه الساعة، وهذا الموسم في طريقها من الجنوب الى الشمال، من نهاية فصل الصيف إلى بداية فصل الربيع، التي كأنها دائمًا الطريق المعاكسة، لكنها هي هي الطريق الصحيحة. وإني اعرف الى أين وجهتي، إلى عين حارود، إلى هناك أناذاهب، إلى هناك وسوف أصل.

ينظر إليّ الجنرال مبتسمًا:

هذا ليس وقت النوم. طوال الوقت اعتزمت السفر إلى عين حارود، وهكذا تنام فجأة.

استيقظت مفزوعاً. يبدو أنني لم أسمع الطرقات الشديدة على الباب. لا يدخلون ابداً زنزانة معتقل نائم قبل ان يوقظوه، لكنهم، هنا، ضيوف من غير دعوة على حلم ليس لهم.

ـ انهض، قال الجنرال، ستأتي معي الآن.

نهضت. لم اسأل إلى أين.

ـ لن تصدق، قال الجنرال، قام الاغبياء بانقلاب مضاد.

ـ اي اغبياء؟

ـ قادة الالوية الثلاثة التابعة للفقيد. نجحوا في الفرار وفي تحريض الباقين على العصيان.

ـ ومن الذي انتصر؟

ـ الاغبياء بالطبع. وعلى فكرة إذا سألت من هم الأشرار ومن هم الأخيار فان سؤالك سخيف. الأخيار انتهوا منذ مدة.

ـ وأنت؟

ـ إني ما زلت على قيد الحياة. وما زال أمامي شيء واحد أعمله في حياتي. سوف ترى ما هو بالضبط.

كان خلفه شرطيان عسكريان مسلحان. بيد أن ابن الزانية لا يفارق رشاشه المعلق على كتفه باهمال وليد العادة، كأنه جزء منه يصوبه إلى الأمام مثل اليد والقدم، أو أي شيء آخر.

ولاستغرابي الشديد أخرج أحد الشرطيين من جيب قميصه منديل ورق مشبع بماء الكولونيا، ومسح به جبيني ووجهي وعنقي.

ـ يريدونني بهيّ الطلعة، أقول في سرّي وما زلت داخل الحلم، ومعطرا وحيوياً. ربما يأخذونني إلى عود المشنقة.

شرطي في المقـدمة وخلفه أنا، ثم الشرطي الثاني والجنرال في المؤخرة. طرقوا الباب الفولاذي وأقفلوه. لا يعيدون لي

أغراضي الشخصية. ماذايعني هذا؟ نخطو في الدهاليز المعهودة لي من حياة اخرى. إذا وقع انقلاب مضاد فانه لم يصل بعد، لا يزال في الطريق. ها هي البوابة.

قرب البوابة وقفت ليثورة بين شرطيين عسكريين. رمت بنفسها على عنقي. إذا كانت لنا لحظة سيئة ومفزعة فقد امحت. قد يكون الألم الجديد محل الألم القديم. يفرقون بيننا بصعوبة.

تفتح البوابة. في الخارج سيارة ركاب طويلة جدّاً. أعرف أمثالها من الأفلام. سيارة لا يخترقها الرصاص لقادة الدول. الشرطيان اللذان رافقا ليثورة بقيا خلف البوابة. ندخل السيارة. ليثورة وأنا في الخلف والشرطيان عن يميني وعن يساري. الجنرال في الأمام إلى جانب السائق بالطاقية البيريه. ليس رافي بالطبع.

لم نسافر كثيراً. ربما مسافة خمسمئة متر. الساعة العاشرة ليلا. أوان الانقلابات. لم أنم كثيراً.

اسلاك شائكة. حارس. بوابة.

مدرك أنه أمر مضحك لكني أحاول تحديد طراز السيارة التي سافرنا فيها. أقرر في النهاية انها مرسيدس.

تفتح البوابة. طريق ترابية تعلو بك إلى هضبة تربتها تبدو لي مفككة. ضوء السيارة ينير لمسافات بعيدة. نتوقف. ننزل. يأمر الجنرال الشرطيين والسائق بالعودة إلى القاعدة. ثلاثتنا الآن وحدنا.

ليس ثمة بناية او شارع على الهضبة. سافرنا عبر طريق ترابية لم تخضع لاحتلال ولا تُرى من بعيد. قلائل مرّوا فيها. لم يحرثوا تلمّا. على الارض ما يشبه غطاء مصنوع من حديد مسبوك. مثل غطاء حفرة المجاري. يسحب الجنرال مقبض الغطاء فينفتح.

ـ اهبطي اولاً، يقول لليثورة. وانت خلفها.

تهبط ليثـورة وأنا خلفها. يضيء لنا بواسطة فانوس فأشاهد سلمّا حديدياً على جدار خندق من الباطون مثل نزلة إلى استحكام. ليس مثل. إنها نزلة وهاهوذا الاستحكام. أهبط. جزمة الجنرال تضرب برأسي بين الفينة والأخرى. الآن وصلت أرض الباطون. يستمر في الاضاءة خلفي فأشاهد باباً فولاذياً.

ـ سيروا أمامي، يقول.

نصـل الباب. قرب الباب لوح أرقام مضاء بضوء فوسفوري. يدير الجنرال الأرقام ويأمرني بسحب المقبض. ينفتح الباب. نحن في الداخل وهو خلفنا.

دهليز من باطون في أقصاه باب فولاذي آخر. وقربه لوح أرقام كذلك. يدير الجنرال الارقام. أسمع صوتاً. شيء ما يعلو: إنه مصعد على ما يبدو. أجل، ينفتح الباب. ندخل والجنرال خلفنا. يضغط زرّاً لنهبط.

هبطنا. ليس عميقاً جداً. ليس مثل منجم مجوهرات أو ذهب. ستوب. نخرج. يحك ظهري بالرشاش الذي بيده.

هذا أوان السؤال.

ـ لماذا قتلت محمود؟ اسأله.

ـ لن تصدق. ثمة روايتان. حاول هذا المجنون ان يقتلني. بالضبط عندما هممنا بارساله إلى مكة. وحاول ذلك على مرأى رجالي.

ما دام الأمر كذلك فانه سبب النظرة الغامضة في عيني محمود.

ـ كان بإمكانه أن يتمتع في مكة، يقول الجنرال من خلفي. هاجمني بسكين لا أعرف أين كان يخبئها.

ـ ربما في القفا، قلت. وما هي الرواية الثانية. لماذا محمود؟

ـ ولماذا لا؟. على فكرة، من حيث التماثل كانت المسألة معقولة. مثل المسيح مع اللصين عن جانبيه. عندما تصلون نهاية الدهليز اتجهوا إلى اليمين.

اتجهنا إلى اليمين. وعرفت أنه لن يعرف أبداً مَنْ اللصّان من بين الثلاثة. كان بمقدوري ان اسأل لماذا بقيت على قيد الحياة ولماذا بقيت ليثورة على قيد الحياة، لكني لم أرغب في معرفة السبب او نقيضه.

ثمة باب آخر. فتحه الجنرال ودخلنا. فضاء.

قاعة ضخمة منحوتة في الصخر. تملكني العجب. إنه ليس استحكاماً. إنها مغارة أخرى من تلك التي نحتها آباء آبائنا. علامات الإزميل على الصخر غير قابلة للتأويل. ايدي الانسان لا أية آلة صنعت كل هذا.

كان هناك عدد لا يحصى من أجهزة التلفزيون والفيديو، واجهزة الاتصال والهاتف، وخرائط ومجسّمات، وطاولات رملية، وطاولات لاجتماعات هيئة الاركان، وكراس؛ كل شيء.

ـ إنك في غرفة الحرب، قال، في قدس الاقداس.

ـ أية حرب؟

ـ تمهل. كل شيء في وقته. والآن اسألني من بنى هذا المكان. بناه المهندس المعماري الذي عمل في خدمة الملك سليمان. إنه نفسه الذي بنى اسطبل خيول سليمان في مجدّو وبنى السور والبوابة ومشروع المياه لأوقات الحصار. لقد اكتشفت كل ذلك لا عن طريق المصادفة. بحثت. دوماً كان بي ميل لعلم الآثار، وأدركت أنه يتعين وجود جهاز بديل سرّي تحت وجه الأرض. والعبقري الهندسي الاستراتيجي، الذي وضع خطة الدفاع عن مجدّو، فكر بذلك. هذه حقيقة. حمداً لله أنه لا يوجد مكان أفضل من هذا المكان. تصور أن غرفة الحرب هذه تنتظر حرباً حقيقية منذ ثلاثة آلاف سنة. اجلس.

جلست.

لم يتكلم الى ليئورة، وهي ظلت واقفة بقرب الجدار.

لم تكن غرفة الحرب خالية. فقط الآن انتبهت لذلك. ثمة حارسان مسلحان في الغرفة. وكل السلاح كان مصوباً نحوي. أعرف أنه يتعين عليّ قتله هنا هذه الليلة، وهاهي المعطيات. كل معطيات المكان تحت سيطرتي. بقي لي عامل الزمن فقط، وهذه الليلة هي الزمن.

ـ في منتصف الليل، قال الجنرال، سنصفي كل الحسابات.

ـ أية حسابات؟

ـ كلها. بعد قليل ستفهم فلا تقاطعني. هل ترى أجهزة التلفزيون هذه. كل جهاز هو آلة مراقبة، وكل آلة تحوي صاروخاً، وكل صاروخ مصوب نحو نقطة مكانية معينة، ولمدة زمنية محددة. مثلاً الجهاز الأول من ناحية اليمين مصوب نحو نينوى، والثاني من ناحية اليمين مصوب على بابل. وهكذا دواليك. أعتقد أنك تعرف كذلك أن نينوى وبابل هما حالياً موقعان أثريان، والموقع الأثري شيء يميز بواسطة نقطتي دلالة، الأولى تتعلق بالمكان والثانية تتعلق بالزمان.

والآن اسمع أمراً لم تسمعه بعد. باستطاعة كل أبله ان يفكر بالمستقبل. لأنه باستطاعة كل أبله أن يتوقع الآتي. والقيام بالعمل المتوقع هو شغل الأبله. إنك بالطبع تتعجب كيف عرفت أين أقبض عليك، كل أبله كان يخمن خطواتك. وكل أبله يمكن ان يخوزق العرب. وتجريدكم من السلطة استطاع أن يفعله حتى غبيّ مثل رئيس هيئة الاركان السابق، طيّب الله أنفاسه. القضية الكبيرة والخاصة هي أن تفكر بالمستقبل أماماً. والقضية الكبيرة هي أن تفكر إلى الجانب وإلى الخلف.

هؤلاء الاغبياء يعتقدون بأنهم أطاحوا بي. ذلك لانهم يحسنون التفكير إلى الأمام فقط. والتفكير بالأمام يعني أخذ معطيات هذه الأيام، وإضافة كل الاحتمالات المترتبة عليها، وحساب الوحدة الصحيحة. إنهم لا يعرفون ماذا أعددت لهم. لأنني أفكر بالجانب والخلف. في منتصف هذه الليلة سيمسون غباراً. وستبقى انت على قيد الحياة لترى كل هذا لأنك ابن زانية أصيل. كل منتصر يتعين عليه الاهتمام بابقاء أحد الأعداء المهزومين على قيد الحياة، حتى يصف للأجيال القادمة خراب عصره. ويفضل مع تفاصيل التفاصيل التي تُضيف بُعْدَ المصداقية. إنه السبب الذي حدا بنبوخذ نصّر أن يبقي إرميا على قيد الحياة. يا له من منتصر حكيم. . ألفان وخمسمئة سنة بعد وفاته، وما تزالون جميعاً تبكون الهيكل الذي أحرقه لكم. وإنه السبب الذي حدا بطيطوس أن يأخذ يوسف بن متتياهو الخائن، وأن يهتم بتوفير حبر كاف له في المحبرة، ونبيذ في الكأس، وطعام في المستودع، ورحم أو رحمين في السرير. والذي لا يبكي بسبب ارميا سيبكي بسبب ابن الزانية بن متتياهو. هل انتبهت على فكرة إلى أن كليهما كوهين (١٩)؟ . ما من أناس زناة أكثر من الكوهينيين. إنك تبدو لي كوهين كذلك. لكنك لا تعرف كيف سأخوزق نبوخذنصّر وطيطوس، وذلك بفضل أهليتي على التفكير بالجانب والخلف. ستفهم فوراً. وعلى فكرة، من الواضح

أنك ستحظى برحم. أني أعرف أن من دون رحم ليثورة لن يهبط عليك الوحي.

إنك تنظر إليّ كالغبيّ وهذا يغيظني. حسبت انك ستفهم. كيف لا ترى أن من لا يريد أن يحدث اليوم ما حدث اليوم ينبغي عليه الاهتمام بأن لا يحدث أمس ما حدث أمس، وبأن لا يحدث أمس الأول ما حدث أمس الأول. فقط الذي يستطيع اليوم أن يمنع ما حدث أمس الأول يستطيع أن يمنع ما يمكن حدوثه غداً بسبب ما حدث اليوم. هل تتعقب أقوالي؟

إنك تبدو لي ظمئاً. خذ قليلاً من الويسكي، غرفة حرب دون ويسكي وكافيار أشبه بزانية من دون رحم. ذات مرة في باريس جلبت واحدة كهذه إلى الفراش فاذا بها مخنث. اين كنا؟. أجل، عند مسألة التفكير بالجانب والخلف.

اعتقد أنك قرأت وسمعت عن حروب حلميش؟ هل تذكر الجنرال حلميش الذي وضع نظرية الحرب اللولبية؟. لقد تخوزق بنظريته هذه لأنه حارب بصورة لولبية فقط في الفراغ الميداني، وتناسى عامل الزمن. إسمح لي أن أقتبس على مسمعك قطعة من كتاب المؤرخ العسكري عاموس كينان، وعلى فكرة فإنه ابن زانية مثلك، وعندها ستفهم.

صبّ الجنرال كأساً من الويسكي وأخرى لي. توجه صوب الرف وتناول منه كتاباً ضخماً وسميكاً. فتحه على صفحة معلّمة وعاينها لبضع دقائق. أغلق الكتاب ووضعه على الطاولة وقال: لا أريد أن أرهقك بأدب ابن الزانية هذا. دعني الخص لك الفكرة الأساس.

قبل عهد حلميش اتبع الجيش نظرية «البقرة الميتة». يأتي المستوطنون ويقيمون مستوطنة. في الليل يأتي العدو ويحرق الحقول. في الصباح يجدون في الحقل بقرة ميتة. يخرجون إلى الحرب. يحتلون منطقة إضافية. يقيمون مستوطنة أخرى. في الليل يأتي العدو. في الصباح يجدون في الحقل بقرة ميتة. يخرجون إلى حرب أخرى. كان هذا هو المبدأ السائد حتى جاء الجنرال حلميش، طيب الله أنفاسه، الذي لم يكن غبياً إنما أبله. قال إنه بدل التقدم إلى الأمام ينبغي الركض جانباً بشكل لولبي وهو الذي اخترع صيحة الحرب المشهورة «ورائي جانباً».

عندما تركض جانباً بشكل لولبي فانك تجيء من الشرق بينما ينتظرك العدو في الغرب. هذا مكسب كبير. المشكلة في اللولبية أنها تنزع إما إلى المركز وإما إلى ما لانهاية. إذا ركضت بلولبية منتشرة تحتل العالم. إذاركضت بلولبية مقلصة فانك تخوزق نفسك اخيراً. وعندما تكون اللولبية ذات قطر واسع يصعب معرفة ما إذا كنت تركض من البداية إلى النهاية أم من النهاية إلى البداية. وهذا ما حدث لحلميش. ركض داخل لولبة لاحتلال طبرق، وعندما التهمتها ألسنة النار دخلها باستعراض انتصار. عندما مرت دباباته في تل أبيب المشتعلة فهم الذي حدث فأطلق رصاصة على رأسه.

اعاد الجنرال الكتاب إلى الرفّ. صبّ لي وله كأسين من الويسكي وقال:

الى هنا تحليل كينان، لكنه لم يستطع ايضاً أن يضع اصبعه على الجرح، على القضية الأساس. القضية الأساس هي أنه يستحيل تصحيح التاريخ بعد وقوع الأمر. مَنْ يريد أن يغير مسيرة التاريخ يتعين عليه ألاّ يتنبأ بالذي سيحدث مستقبلاً، إنما أن ينكحها من المؤخرة. عن طريق النهج غير المباشر. إن الذي لم يفهمه الاستراتيجيون عموماً، وحلميش هو أسطع مثل على بلاهة كل الاستراتيجيين منذ هانيبال، هو أن النهج غير المباشر لا يتحقق فقط في الفراغ الميداني، إنما يجب أن يتحقق داخل الزمن. إننا لا نفهم بشكل صحيح مفهوم الزمن، ونتصرف إزاءه كأن له اتجاهاً محدداً. بمعنى، كأنه يسير من الشيء الذي تواضعنا على تسميته بالبداية إلى ما تواضعنا على تسميته بالنهاية. كلام فارغ. لا اتجاه محدداً للزمن. الزمن دائري ولانهائي تماماً مثل الفراغ. وإذا كنت لا تود البكاء بعد ٢٥٠٠ سنة من وفاة إرميا يتعين عليك، ببساطة، الحيلولة دون نبوخذ نصّر، ودون حرق الهيكل، وذلك بمساعدة الصاروخ المقذاف الذي يتجاوز الزمن. آمل أن تكون متعقباً لأقوالي.

قلت إنني أتعقب. لقد قرأت كينان أيام شبابي. لكن بما أنني ترعرعت داخل صخب تل أبيب الرقيق، والهادر، في فترة لاحقة، فقد فضلت أن أنظرّ للمستقبل بدل الحنين إلى ماضٍ ليس لي فيه أي نصيب. في هذه اللحظة، وعلى الرغم من الويسكي الذي غيبني قليلاً، فكرت فقط بما أنا مقبل عليه.

- لماذا نينوى؟ سألت مشيراً إلى الجهاز الأول من اليمين.

- نينوى، قال الجنرال، بسبب سنحاريب. صحيح ان الطاعون هاجم جيشه فهرب إلى نينوى، لكن كانت لديه الوقاحة لضرب حصار على أورشليم. عُدْ إلى سفر «إشعياء» واقرأ في الاصحاح السابع والثلاثين من الفقرة السادسة والثلاثين وحتى

نهاية الاصحاح: «فخرج ملاك الرب وضرب من جيش أشور مئة وخمسة وثمانين ألفاً. فلمّا بكروا صباحاً إذا هم جميعاً جثث ميتة. فانصرف سنحاريب ملك آشور وذهب راجعاً وأقام في نينوى». وعلى فكرة، انتبه إلى الدعابة التي يتحلى بها النبيّ. الجثث تبكر صباحاً فترى أنها جميعا جثث ميتة. لكنني أقول لك إنه لا يكفي ذلك، إنما ينبغي القضاء على سنحاريب قبل أن يخرج لمحاصرة أورشليم. في هذه اللحظة لا يخطر بباله أنه، في منتصف هذه الليلة، سيتحول ونينوى وكل جيشه إلى غبار.

ـ هل تتكلم بجديّة؟ قلت.

ـ بكل الجدية. وسيكون وإياه أيضاً شلمانصر. لأنه لا يمكن غفران قضية الأسباط العشرة، ولن أسمح له بتخريب السامرة. وعلى فكرة بما أنهما موجودان في نينوى فسيصاب بصاروخ سنحاريب. كلاهما سيتقلبان على صاروخ واحد.

نظرت إلى الحارسين. غير وارد في الحسبان. والجنرال بحد ذاته مهمة مستحيلة. لكنني مضطر.

ـ إذا كنت قد فهمتك جيداً فان الجهاز الثاني، عن اليمين، مصوّب نحو بابل، قلت له.

ـ بالضبط. في منتصف الليل، بحسب توقيت أورشليم ستطير بابل. يطير نبوخد نصّر. والذي سيبقى، إن بقي أحد على قيد الحياة، يستطيع الجلوس والبكاء على أنهار بابل. هل تتابع أقوالي.

ـ أتابع.

ـ واضح لك، إذاً، أنه بعد نبوخذ نصّر يأتي دور طيطوس. هذا الثالث من اليمين. واضح لك أن الطريق الوحيدة للحؤول دون خراب الهيكل هي إنزال ضربة بطيطوس قبل أن يخرج إلى الطريق.

ـ واضح.

ـ عليّ ان أترصد طيطوس في اسبانيا. لأنني إذا أمسكت به بعد ان يهبط مع جيشه هنا فسيذهب الوطن بصاروخ يطيره، هل تفهم؟

ـ فاهم، قلت. إنها فكرة جيدة أن تمسك به في اسبانيا.

مؤلف بن متتياهو غير موضوع أمامي الآن، ولا أذكر ان طيطوس وصل «ارض ـ اسرائيل» من أسبانيا. لكن ذلك لا يغير شيئاً.

ـ تفهم بالطبع، يقول الجنرال، أنه إذا أمسكت به في اسبانيا فلن تكون محاكم تفتيش بعد ذلك.

ـ لن يكون فرانكو أيضاً، قلت.

ـ عرفت أنك ستفهم. لذا جئت بك الى هنا.

حارسان مسلحان وجنرال مسلح، وأنا بيدين خاويتين، وبرفقتي فتاة بيدين خاويتين. وحتى لو حسبت جيداً من سأهاجم اولاً سيرد الآخران فوراً. يتعين عليّ سلفاً أن أخلق وضعاً لا تكون فيه امكانية الرد متاحة لأي منهم.

أعرف أن أحداً لن يصدقني، لكن على شاشة الجهاز الثالث يظهر الآن طيطوس.

لا يمكن الخطأ في تمييزه. إنه هو. أعرفه من تماثيله النصفية والكلية. متسربل بالحرير والأرجوان. ويتجرع نبيذاً احمر من كأس زجاجية. إلى جانبه تقف امرأة حسناء. ربما هي برنيكي.

ـ إنهم طوال الوقت على شاشتنا، يقول الجنرال، ولا نزيح عنهم أعيننا لمدة ٢٤ ساعة يوميا. نسمع كل أسرارهم. امس التقطناه عندما أعلن أنه قرر ركوب المراكب والتوجه إلى أورشليم. لهذا اخترنا هذه الليلة.

ـ وأين حملينتسكي، سألت.

ضغط الجنرال على زرّ. لم يظهر على الشاشة أي حملينتسكي.

ـ يبدو أنه في المرحاض، قال الجنرال، لكنه سيعود.

شدّ طيطوس المرأة الحسناء والشبقة إليه وعانقها.

ـ هل ترى هذا «الخرا»، قال الجنرال، بعد قليل سيطفىء الأضواء. منذ اسبوع وانا احاول ضبطه ينكح، ودوماً في اللحظة الحاسمة، يطفىء الشموع. ربما يمكن ان نتعلم منه شيئاً.

اوقفت تنفسي.

لمس طيطوس كتف برنيكي وبحركة سريعة خلع عنها العباءة الحريرية.

كانت ذات بشرة سمراء جداً، وذات حلمتين كبيرتين، وشعر عانتها كان بنيّاً وليس أسود.

الجنرال ضخم، وذو عضلات مفتولة. لكن حتى للعملاق مفتول العضلات ثمة مكان صغير يمكن قتله عن طريقه. القصبة الهوائية غير مغطاة بأية عضلة.

خلع طيطوس عباءته، واصبح عارياً، ركعت برنيكي عند قدميه. بدأت يداها تلاطفان عورته. انتبهت الى القرط الكبير في أذنها. كان له شكل مفتاح الصول الموسيقي. انتصب (. . .) طيطوس فامسكته بيدها ورويداً رويداً بدأت تقرب فمها منه.

ـ أيها الاصدقاء، هتف الجنرال، تعالوا شاهدوا ماذا يجري هنا.

قفزت في الهواء كي أكون عالياً، وخلال القفزة ضربت بطرف كف يدي قصبة الجنرال الهوائية.

لحق كل منهما ان يخطو خطوة واحدة عندما قتلته. حتى أمهر قناص في العالم لا يستطيع ان يصوّب بدقة عندما يكون جسمه في حركة وليس مستقراً. هذا ما تعلمته ذات مرة عن شألتيل، وتعلمه شألتيل في لندن في مدرسة الكوماندو التي يديرها الجنرال فوبسكي.

أطلق كلاهما النار سوية وكنت قد تمددت على الأرض ممسكاً برشاش الجنرال وبدأت اتدحرج إلى اليمين. لم ينتبه أحد لليثورة لكنها انتبهت، إذْ قبل ان اتمدد على الأرض انطفأ الضوء، وعرفت ان ليثورة اطفأته. لم ينطفىء الضوء فقط. كل الاجهزة انطفأت. يبدو أنها سحبت مقبض المفتاح الكهربائي الرئيسي.

حبست أنفاسي وابتعدت زاحفاً.

ران هدوء. ظلام مطبق وهدوء مطبق كذلك. إذا أطلق احدهم النار فان الوميض سيكشف مكانه، وعندها يكون هالكاً لا محالـة. ولكن عندما يهلك بعد أن أطلق النار عليه سيكشف الوميض مكاني وعندها أهلك ايضا. يحظر علي إطلاق أية رصاصة. لكن لدي كل الزمن الذي في العالم. طالما أنهما لم يقررا بعد من الذي سيضحي بحياته، ويطلق النار اولا، او يشعل الضوء، فالزمن كله ملكي. والظلام المطبق هنا ينسحب على الليل وعلى النهار. إنه ظلام عمره ثلاثة آلاف سنة، ثلاثة آلاف سنة من العتمة.

رويداً رويداً نزعت فردة الحذاء. ينبغي رميها في الهواء شريطة ان لا تمس أي جدار. ينبغي ان تهبط على الأرض مثل حذاء شخص سار في الظلام وتعثر.

رميت فردة الحذاء في الهواء وانتظرت. خشيت لبرهة قصيرة من أن يردوا بحكمة. لكن أحدهما أطلق النار. لو كنت داخل فردة الحذاء لكنت متّ. أطلقت النار إلى اليسار قليلاً من وميضه وتدحرجت إلى اليسار. فمن يستعمل يمناه يتدحرج إلى اليمين. سمعت الطلقة التي مرت عن يميني وأطلقت النار ثانية إلى يسار الوميض الذي لمحته. ولم أتدحرج إلى أي جانب.

عرفت أنه مات، لان احداً لم يطلق عليّ النار بعدُ. إنك قاتل محترف متى تشاء، قال الجنرال، وإننا نعرف رقمك القياسي.

أسمع صوت بكاء مكتوم، مثل طفل استيقظ في العتمة واكتشف أن والديه غير موجودين.

بدأ شخص يركض في العتمة.

ـ اقتلني ايها الجندي، تصرخ ليثورة، اقتلني.

لا احد يطلق النار. لا أحد يقتل. والآن يرين صمت ولا أحد يركض في العتمة.

ضوء.

نهضت. تقدمت نحوها.

ـ تعالي إلى عين حارود، قلت لها.

ماتوا جميعاً، كل في مكان سقوطه. وطيطوس الآن اصبح داخل برنيكي. أطلقت النار على الشاشة وعلى كل شاشات الاجهزة الاخرى.

خرجنا مثلما دخلنا. صعدنا في المصعد وبعد ذلك تسلقنا السلم ورفعنا الغطاء وخرجنا إلى العالم.

ظلّ الحارس عند البوابة. لا قمر، نجوم فقط. طلبت من ليئورة ان تنتظر.

زحفت باتجاه البوابة رويداً رويداً. لم يكن الوقت منتصف الليل بعد. وأعرف أن نينوى وبابل لا تعرفان ذلك. . وربما ان حملينتسكي لم يعد من المرحاض بعد. هأنذا أقترب من البوابة. أراه. أسقطت الحارس.

أي رقم قياسي، وماذا بامكانهم أن يعرفوا؟ جوليات قاتل صغير، وداود قاتل محترف.

فتحنا البوابة. وبدأنا بالمشي.

هي في المقدمة. أنا خلفها. وفجأة تشهيتها بشكل لم يسبق له مثيل. فجأة أحسّ بالارهاق، وفجأة لا يهمني أي شيء، وفجأة. . هذا هو.

لا أدري إن كنت ألغو وهي تتنهدّ أم أنني اتنهد وهي تلغو؟ . . والآن أنا مستلق على ظهري تحت ضوء الكواكب وهي إلى جانبي، يسراي تحت رأسها ويمناي تضمها.

ـ أريد أن أموت، قالت، ساعدني كي أموت.

عانقتها، ربما أريد ذلك ايضاً لكنني لا أستطيع.

ـ لا أستطيع أن أتحمل المزيد، قالت. . لا أستطيع. . ساعدني كي أموت.

عانقتها بقوة أكبر. فهذا كل ما يمكنني أن أفعله الآن وهذا كلما يمكنني أن أرغب به.

ـ اقتلني الآن، رجاء، همست ونامت بين ذراعيّ.

استيقظت على صوت طلقة.

لم يطلع الفجر بعد. رشاش الجنرال استقر إلى جانبها وقد فارقت الحياة.

ليس لدي معول ولا أستطيع أن أحفر لها قبراً. غطيت جثمانها بالحجارة.

بكيت. وبعد ذلك نهضت وبدأت بالسير صوب عين حارود. أضواء الفجر الأولى بدأت تبزغ. مرج يزراعيل أمامي. بكل جلاله.

هنا وهناك أحراش البلوط. هنا وهناك اخدود اخضر. المرج كله بساط أخضر جميل. لوز منوّر، وبقع من شقائق النعمان، وأزهار الربيع الأولى.

لكن لا يوجد شيء.

لا أرى أي شيء.

بلفوريا غير قائمة، ومرحافيا كذلك. مدينة العفولة غير قائمة. لا أرى على الجبل المقابل، الذي هو بداية الجليل الأسفل، منحدرات الناصرة. تل يوسف غير قائم، وكذلك غبيع، عين حارود غير قائمة، لا يوجد أي شيء.

شارع «هسرعيل» لم يعد قائماً، كذلك يزراعيل. لا توجد أية شجرة كينا. لا يوجد أي خزان ماء. ما هذا؟

هبطت إلى المرج، إلى الذي كان ذات مرة مرج يزراعيل. أسير بشكل مستقيم، وقد اختلطت عليّ الامور، إلى ينبوع عين حارود.

الينبوع موجود. أشرب ماء. انظر من حولي: أشجار دلب ضخمة. دفلى. صفصاف. وأشجار لا أعرفها. عشب. أعقاب خنازير في الوحل. أعرف هذه الأعقاب.

أعقاب نمر كذلك. وأعقاب لا أعرفها. إني ذاهب الى عين حارود.

وصلت. لا شيء. إني أعرف المكان ولن يخدعوني. في الظلام كنت أصل هنا دون بوصلة، دون نجوم، دون خارطة، دون أي شيء. عين حارود هي المكان الذي يبدأ منه كل شيء، واني أعرف كيف أصل إلى البداية. لكن لا شيء هنا.

حفنت عشباً بيدي وشممته. أبحث عن أعقاب فلا أجد. ربما أعقاب تراكتور. ربما تجويفة قنبلة. شيء ما يشهد على أن شيئا ما كان هنا. لا شيء.

تعلمت ذات مرة عن النبات الذي يلازم الأطلال. إنه النبات الشاهد على أن الأنسان كان هنا.

ربما كانت هنا مدينة قبل ثلاثة آلاف سنة. ربما كانت هنا قرية قبل ان تكون مدينة. شيء ما. شخص ما. أحياناً تتحول القرية التي تصبح مدينة إلى رابية ينبت عليها العشب الذي يشهد ان الانسان كان هنا. خبيزة. قريس. حريق. طيّون. وغيره. شوك وحسك، وسائر نباتات الأطلال. تلك النباتات التي تتغذى على المياه التي بقيت من أثر الانسان، من أثر ملكيته وقطيعه وبعيره.

كلا. لا خبيزة. لا قريس. لا حريق. لا طيون. لا رابية. لا أرضٌ مفككةٌ؛ أرض حرثوها ذات مرة ومنذ ذلك الحين ظلت مشاعاً بَعْلية غير طاهرة.

لا أدري كم من الوقت وقفت هكذا. عندما أدرت رأسي إلى الخلف أظلمت الدنيا. لا أدري إن كنت أعمى. لا أسمع أية أصوات ولا أدري إن كنت أصمّاً. تعود بي الذاكرة إلى القصيدة الجميلة التي تعلمتها عندما كنت صغيراً: «حسن جداً في عين حارود».

الآن، اخيرا، شعوري حسن. انني في عين حارود.

(انتهت)

ترجمة: أنطوان شلحت

مراجعة وتقديم: سميح القاسم

---

(١) الكبوتسه ـ شكل من أشكال الاستيطان اليهودي في اسرائيل تمثل «الكيبوتس» و«الموشاف» و«الموشافا» وغيرها.

(٢) راحاب الزانية، من شخصيات «التوراة».

(٣) ورد ذكرها في «التوراة»، سفر (عدد)، الاصحاح الحادي والعشرون، الفقرة ١٤: «لذلك يقال في كتاب حروب الرب واهبُ في سُوفَة وأودية أرنون».

(٤) سليك ـ اصطلاح بالعبرية يعني مخبأ سرياً للأسلحة أو للأشياء السريّة.

(٥) أرمجيدون، كلمة آراميّة، تعني جبل مجدّو. ورد ذكرها في كتاب «العهد الجديد».

(٦) «فانك تنظر الأرض من قبالتها ولكنك لا تدخل إلى هناك، إلى الأرض التي أنا أعطيها لبني اسرائيل» ـ من «التوراة» سفر (تثنية) الإصحاح الثاني والثلاثون. الفقرة ٥٢.

(٧) جاء في «التوراة» (سفر يشوع ـ الإصحاح العاشر ـ الفقرات: ١٢ ـ ١٤) أن يشوع بن نون كلم الرب يوم أسلم الرب الأموريين أمام بني اسرائيل. وقال أمام عيون اسرائيل: يا شمس دومي على جبعون، ويا قمر على وادي إيلون. فدامت الشمس ووقف القمر حتى انتقم الشعب من اعدائه.

(٨) العربوش ـ كلمة تحقير للانسان العربي، باللغة العبرية.

(٩) «شاحنات مقابل دم» ـ اصطلاح أطلق على الصفقة التي عرضها أدولف أيخمان، أحد جلادي النازية، على الحكومة البريطانية. وشمل العرض اقتراحاً بتسليم المانيا النازية عشرة آلاف يهودي بريطاني مقابل حصول بريطانيا على عشرة آلاف شاحنة من انتاج الصناعة الألمانية.

(١٠) الأشنة ـ نبات من فصيلة الطحالب.

(١١) أخيمعص بن صادوق ـ عدّاء عاش أيام الملك داود. انضم إلى الحملة التي جردها الملك لقمع تمرد ابنه أبشالوم. وعندما قتل أبشالوم وتقهقر جيش المتمردين قال أخيمعص بن صادوق لقائد فرقته، يوآب: «دعني أجر فأبشر الملك لأن الله قد انتقم له من اعدائه. فقال له

يوآب ما انت صاحب بشارة في هذا اليوم . في يوم آخر تبشر وهذا اليوم لا تبشّر منَ أجل أن أبن الملك قد مات . وقال يوآب لكوشي اذهب واخبر الملك بما رأيت ، فسجد كوشي ليوآب وركض . وعاد أيضاً أخيمعص بن صادوق فقال ليوآب : مهما كان فدعني أجر أنا أيضاً وراء كوشي . فقال يوآب لماذا تجري أنت يا ابني وليس لك بشارة تجازى . قال مهما كان أجري . فقال له أجرِ . فجرى أخيمعص في طريق الغور وسبق كوشي» . (سفر: صموئيل الثاني . الاصحاح الثامن عشر . الفقرات ١٩ -٢٣) .

(١٢) «لقاء سمرقند» - أسطورة شرقية قديمة ، أوردها ضمن من أوردها الكاتب الفرنسي جان كوكتو، عن بستاني التقى الموت ففزع . وطلب من سيده أن يأذن له بالخروج إلى المدينة . وعندما أذن له وخرج ذهب السيد إلى الموت ليسأله عن سبب تخويفه للبستاني . فقال له الموت : لقد فوجئت بلقائه هنا لأننا تواعدنا على اللقاء في سمرقند .

(١٣) سلاة - تعبير مرادف لتعبير «آمين» في سفر (المزامير) .

(١٤) يهودون - كلمة تحقير غير شائعة للانسان اليهودي ، باللغة العبرية (تصغير يهودي - مترجمة عن الانكليزية) .

(١٥) سوفه بالعبرية تعني العاصفة .

(١٦) مقطع من أغنية «الأمل» . كلمات والحان - مصطفى الكرد . أختيرت للنص العربي بموافقة المؤلف ، لأنها تفي بالغرض المتوخى منها .

(١٧) إيوس - إلهة الصباح في الأساطير الأغريقية . ، وظبية الفجر» تعبير مجازي عن خيوط الفجر الأولى .

(١٨) يوسف بن متتياهو، المؤرخ الخائن لحروب اليهود ضد الرومان .

(١٩) كوهين - من سلالة الكهنة عند اليهود .

ملاحظة : أبقينا في الترجمة الأسماء العبرية القديمة والمستحدثة للأماكن والمواقع الجغرافية في البلاد التزاماً بروح النص الروائي ، لا تسليمًا بهذه الأسماء ، ولا استعاضة بها عن الأصول العربية .

Al karmel
(13) 1984